اهــــــداء 2005

أ.د.عباس عبد الحميد
جامعة الإسكندرية

الدكتور جعفر آل ياسين

المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب

دراسة في التراث

دار الأندلس
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الثالثة
منقحة ومزيدة
١٩٨٣

دار الأندلس - بيروت، لبنان
هاتف: ٣١٧١٦٢ - ٣١٦٤٠١ - ص.ب: ٤٥٥٣ ١١ - تلكس ٢٣٦٨٣

الإهداء

الى وَلَدي بلسَم ،
أمَلٌ وَمَحبَّةٌ وَرَجاء

تصدير

١ - لكاتب هذه الصفحات رأي يتبناه بخصوص تراثنا الفكري عامة والفلسفي منه خاصة، لا يجد مندوحة من الإشارة إليه قبل أن يلج إلى المدخل الرئيس، لأن هذا الرأي - في تصوره - يحدّد مَعْلَمًا بارزاً من معالم حضارتنا الانسانية.

فليس المقصود، بدْءاً، في الدعاوة إلى بناء التراث ودراسته علمياً ومنهجياً، هو الاندفاع نحوه بروح عصبية سلفية تحاول أن تضع الحواجز التاريخية لسد منظور الحاضر؛ بغية إظهار الماضي وكأنه (الدرة) المكنونة التي تحمل كل المقومات الطبيعية منذ وجدت البشرية على وجه هذه الأرض!... تلك في نظرنا نزعة الفاشلين في فهم التراث؛ لأن النظرة إلى الماضي يجب أن تكون وسيلة لبناء الحاضر، لا سبيلاً غائياً وغيبياً فحسب. فالأول من الموقفين جمود وتمسك وخنوع، وأما الثاني فصيرورة وتصيرٌ نحو فهم تقدمي يدرك المرحلتين، ويميز بين الاتجاهين، فلا ينسحب الأول منه على الثاني، بل يرتبط به ارتباطاً

عضوياً يسقيه من حياته الحاضرة بما يدفع به إلى البناء والاستمرار والديمومة.

إن المفهوم الحركي للتاريخ ليس واضحاً في موسوعاتنا الفكرية التي ورثناها، وبسبب فقدان هذه الصورة وقع الباحثون فريسة أحكامٍ عشوائية ناقصة، لا ينفذ من خلالها إلى طريق سوي لاحب يقود إلى الرأي السليم.. في حين أن إستكشاف هذا المفهوم الحركي باطنياً أمرٌ يحقّق أهمية بالغة الخطورة، غير يسيرة المنال، لأنها تعتمد فهم العمق النفسي للمؤرخ ذاته؛ وطبيعة الحال التي يصورها لنا مرتبطة بمكانها وزمانها المعينين.

تلك صفة أو حال يعانيها الباحثون في تراثنا، وتتباين عليها أحكام مواقفهم واجتهاداتهم: فقسم منهم نظر إليها بمنظارٍ صنعته له حضارة القرن العشرين، ليستكشف به حضارة القرون الخوالي! وشتان بين آلة صناعية للكشف، وحكم عقلي نيرٍّ؛ يريد الوصول إلى كوامن ذلك الخفي، غير هادفٍ إلى معرفة السطح منه فحسب.

وليس من النصَفَة في شيء إذن أن نزن هذا الفكر الموروث بموازين من الفكر الحديث أو المعاصر، فنضع كلاً منهما في كفة مكيالٍ، لنحكم بسبيلٍ من الجديد على القديم، ونعكس الحاضر على الماضي، ونصبغ التراث باللون الذي يساير أذواقنا اليوم، كما يفعل محترفو المسرح على خشبته سواء بسواء!... ذلك سبيل وعرٌ شائك في الحكم على التراث، بل الأسلم والأكثر موضوعية، في رأي كاتب هذه الصفحات، أنْ نزن القديم بقدمه، ونحكم عليه بظروفه، وننظر إليه بعين أهله، ومتى ما استقام الحكم أمام أنظارنا، وظهرت أوجه النقد

الهادف بارزة واضحة، عند هذا حق لنا أن نختار لأنفسنا خير هذا التراث، ونصرف عنّا شرّه. نترسم الصحيح منه وما يساير العصر، ونترك الصورة الباهتة التي لا نريد، ونستخلص منه الفكرة التي تخلق لنا عناصر الربط التقدمي بين الماضي والحاضر، ونجعل منها أداة صلة تتحرك دائمًا نحو التجديد والابداع.

تلك هي الصورة المضيئة التي نريدها للتراث، على الرغم من أن مواقف بعض مفكرينا من السلف إنطلقت من جوانب متباينة في نزوعها وأحكامها: فتارة هي مواقف لتاريخ الحاكمين وحاشيتهم، وتارة هي عرض لغزواتهم وحروبهم، وأخرى هي ذكر لمغنيهم وأغانيهم! . . . ومن خلال هذه المواقف يستطرد المؤرخ ليضع اللمسات الخفيفة على مفكر من هنا، وفيلسوف من هناك. ولا تجد إلّا في الأقل النادر عرضاً حقيقيًاً واقعياً للوضع الاجتماعي الذي يمارسه الناس (باستثناء أعمال إبن خلدون وابن الأزرق ومن تبعهما من الخلف) . . . ومن هنا نجد أن هذا المنظار الصناعي لا يصلح للنفوذ إلى كوامنِ هذا الخليط، بل يحتاج الأمر إلى يقظةٍ فكرية، ومنهج علمي دقيق، يتيسر عن طريقهما الحكم بشكلٍ إيجابي وسليم.

٢ - والذي نحن زاعموه هنا أيضاً أن فهم التراث فهمًا سلبياً هو من أكثر السُبل تعسفاً في الحكم عليه، لأنه يؤدي حتمًا - وبطريقة جدلية ساذجة - إلى نفي صوره الصادقة، والانتهاء به إلى نبذة وراء ظهرانينا، وسيؤدي هذا الموقف بطبيعته إلى الجمع بين نقيضين: تحجرٌ في فهم التراث من جهة، ومحاولة لإحيائه بشكلٍ مثالي من جهة أخرى، في حين أن العقل يحكم أنه لا يجتمع على صدقٍ نقيضان! . .

ومن صور هذه المثالية المسرفة في إحياء التراث، ما نستشعره من

أحكام بعض الباحثين الذين تصوروه كأنه عادية من عاديات الدهر، ينبغي الحفاظ عليها في متاحف الفنون والقرون! . متجاهلين أنَّ فهم التراث لا ينهض ولا يسدّد عن طريق هذا الصراط المبتسر، بل يجب علينا أن نكون إيجابيين نحوه كي يتسنى لنا الحكم عليه حكمًا موضوعياً، بعيداً عن خلفيات الذات وتصوراتها الخاصة، ونتخلص من ترسبات السلبيات التاريخية المناهضة لروح العصر، والتي تبدو ـ أعني تلك السلبيات ـ وكأنها حجر عثرة في سبيل فهمه فهمًا دقيقاً وواقعياً.

وليس العيب ـ في تصورنا ـ في تلك السلبيات التي خلّفها لنا التاريخ فحسب؛ بل العيب أيضاً في أحكام بعض الناقدين المعاصرين ممن أدركوا التراث إدراكاً مقلوباً، فحسبوا أن كل دراسة له أو عليه يجب وأدها وإبعادها عن الطريق، لأنها في نظرهم لا تساير (صَرَعات) العصر القائم ومتطلباته! . . .

ونسي هؤلاء المتزمتون في عصريتهم، إن عناصر الفكر التقدمي الحديث هي بحدّ ذاتها ثمرة لجذور ذلك التراث، ولولا الأصل لم تكن الثمرة، بل لولا هذا التراث لأضعنا أنفسنا في غربةٍ موحشة لا نهاية لليلها الطويل . .

إن كل ثورة فكرية أو سياسية أو اجتماعية في العالم المعاصر تتبنى التراث أساساً رئيساً في مناهجها وخططها، وتعلن ذلك في جميع قراراتها ومواثيقها . فالسلبيات التي ينادي بها البعض لا تمثل سوى آراء فردية خاصة، يعود صداها على أصحابها، ولا تعطي الصورة المشرقة لما ندعو له من الالتزام بالتراث الذي ذكرنا.

ولست أظنني بحاجةٍ إلى التوكيد بأن هناك نحواً من التزييف الفكري لهذا التراث، أسهم في تكريسه وتثبيته بعض ضعاف النفوس من المستشرقين الذين تنادوا إلى تقديم رؤ يةٍ تقليدية ساذجة، تدّعي أن الفكر الفلسفي في الاسلام صورة ظليّة محنطة المعالم للفكر اليوناني ومدارسه المختلفة، وإن الفلسفة العربية لا تمتلك جدّة ولا ابتكاراً. . . وكان الهدف من مواقفهم تلك هو إضعاف جوانب المؤشرات الحضارية في تراثنا الواسع، وإعطاء صورة مهزوزة باهتة لنتاج مفكرينا وعلمائنا، لسدّ ثغرة النقص التي يعانيها هؤلاء في أحكامهم المزيفة، ولدفع دعاوة أن الحضارة العربية كانت همزة الوصل البناءة بين حضارة الغرب القديمة ومدنيته المعاصرة. . .

ورغم هذه الظلامة التي ألحقها المستشرقون بالفكر العربي، فإن الجذوة الحيّة في النفوس الطيبة لا يمحقها إرهاص المتعسفين والحاقدين، بل تبقى تستعر شعلتها الوقادة لتضيء الطريق من جديد؛ وكان من صورها إنصاف الآخرين من المستشرقين ممن أدركوا حقيقة هذا الفكر ومجال أصالته وعمق جدواه، فكانت أحكامهم في هذا السبيل صوىً تضيء للضّالين مسالك الهداية، وتنصف أصحاب الحق من الناكثين عليه وعلى تراثه.

وفي ضوء هذه النظرة الفاحصة المعاصرة، ينبغي لنا أن نزن التراث ونحكم عليه، وفي هذا التخطيط وضعنا الموقف العام لهذا الفكر الفلسفي، متوخين البساطة في العرض، والوضوح في التحليل، والاجتهاد في الرأي عند الحاجة إليه.

٣ ـ ولقد كان لهذا الكتاب ـ وهو بصورته الموجزة المختصرة يومذاك ـ حظ النشر من قبل وزارة الثقافة والإعلام العراقية عام ١٩٧٨،

في سلسلتها الموسومة (الموسوعة الصغيرة) وبتكليف منها لكاتب هذه الصفحات. . ثم أعيد تصويره في طبعةٍ خاصةٍ محدّدة بجامعة الإمارات العربية المتحدة كمصدرٍ من مصادر الفكر الإسلامي عام ١٩٧٩ . وفي عام ١٩٨٠ قررنا إعادة النظر في النص كاملاً، فأضفنا إليه العديد من الأفكار، وتوسعنا في منهجه، وأوضحنا بعض ما أوجزنا هناك، ودللنا على بعض ما ذكرناه مرسلاً في طبعته السابقة.

وأخيراً، فمن صدق الوفاء عليّ أنْ أشكر صديقي الأستاذ عبد الرضا صادق لقراءته المتأنية لنص الكتاب، ومعاناته لألفاظه ومعانيه.

نرجو أن يكون هذا العمل تمهيداً لدراسة موسّعة عن المفكرين العرب في المستقبل القريب إن شاء الله.

والله ولي التوفيق

جعفر آل ياسين

قضيتان وحل

٤ ـ قضيتان هنا في طريق دراستنا القائمة:

أولاهما موقفنا من المنهج النقـدي للتاريخ والفكر العربي عامة، وأُخراهما أصالة هذا الفكر، ومدى الابتكار فيه.

نحن نعلم ـ بادىء ذي بدء ـ أن الفكر الديني يتميز في مرحلة التطور بكثيرٍ من الانحناءات التاريخية التي يُثار حولها الجدل العقائدي على صوره المُتباينة المتضاربة. ولعل المنحنى العام في واقعه لا ينهض إلاّ على كيفيةٍ في الذهن تتلبس أوجهاً غريبة الأطوار، كثيرة القلق، تعتمد القياس الفردي تارة، أو النص الجلي تارة أخرى، أو الظرف السياسي والاجتماعي. ملتزمة كل الالتزام بما يتعاور تلك جميعاً من سلب وإيجاب، أو خطأ وصواب!.

و (الحكم) هنا قائم على مدى حاسّة الاجتهاد المستنبط من الرواية مضافاً إليه النقد التاريخي للمنحنى ذاته. . . وللمصطلح ـ في مرحلة التحقق هذه ـ ميزة يفتقر إليها المحدّثون في كثير من تتبعاتهم ورواياتهم؛ لأن الحروفية ـ إن صحّ هذا التعبير ـ لم تكن يومذاك مستكملة لأدواتها بالمعنى العلمي الذي نريد. فكانت مضطرباً للأهواء والزيغ والبدع، فأقامت الدليل التاريخي على نقيضه، أو استندت فيه على حكم مبتسر، فاسد الحدود، ضعيف السند. . ولسنا ننعىٰ على

أولئك الرواة وقوفهم دون هذه الحروفية المعطلة، فللتطور الذهني أثره البارز في التحقيق والاستيعاب، حيث كان التطور عندئذ لم يزل في مرحلةٍ لا يجوز لها الحكم بمنطق العلم وآلته..

وبدت، فكرة النقد هذه، غبَّ قرون عديدة، وقد انغمرت فيها تلك المنحنيات الفكرية والتاريخية تحت وابلٍ من النسيان والتجديف، والوضع والمسخ، والحذف والنسخ؛ على الرغم من أنها ظهرت في كتب التجميع أكثر اتساقاً منها في مكان آخر: وهي، في طورها هذا، لم يمضِ عليها غير زمن يسير، كانت تنتقل الحادثة خلالها على الاستظهار، من ذهنٍ إلى ذهن، ومن فمٍ إلى آخر، فيشذب العامل الاجتماعي منها جوانب مختلفة، فيبعد ما يشاء، ويقرّب ما يشاء، ويُبرم تارة، وينقض أخرى، فبرزت تلك المنحنيات ـ مع ما رافقها من الانحراف ـ أكثر التواء، وأكثر عمقاً في سيرها المواكب للحضارة الفتية عصر ذاك... وكان لها أن تعارض، وكان لها أن تصفح وتعفو، وكان لها أنْ تركن إلى الصمت أو تثور عليه! ولكنها، في كل أولئك، غلبت عليها المعارضة، فعارضت في طرفين مستقطبين: طبيعتها المنطلقة من جهة، والقوة الظاهرة عليها من جهةٍ أخرى. ففي الأولى اختارت فبذرت في أعقابها بوادر التحيّز؛ وفي الثانية دفعت بأصحابها أو القائمين عليها إلى الكتمان والتحرّز، فاصطنعت منهما دليلها ومنهجها!... ولم تخلُ تلك المعارضة ـ على حدّيها المتقابلين ـ من طرافةٍ وجدة، أينعت ثمارها حين انحدرت في أعقاب الزمن خلال العصور، فأثار حولها المعقبون من الأبحاث الفكرية جانباً نقف منه اليوم موقف الدهشة والاعجاب والتقدير!...

وكان لهذا التراث ـ والفكري منه بصورةٍ خاصة ـ في فترتنا المعاصرة، مجال التحدث عنه أكثر من غيره من الاتجاهات الأخرى،

لأن الحديث عنه لما ينته بعد، ونحمد له هذا، لأن النهاية هنا جمود في الذهن وتحجرٌ في العقل، نربأ بهما عن حياتنا الناهضة الصاعدة التي نرجو لها أن تتفيأ ظلال التراث الضخم، ملتزمة جانب الخيرة منه، معتبرة بحوادثه المتعاقبة، ملتحفة عنصر النقد العلمي، الموجّه للحياة، متجنبة الوسيلة المترهلة في قيام الدليل والبرهان، متخذة صفة المنهجية الحكيمة في تخريج الحجة أو إثبات النقيض. . . والتخريج هنا لا يقوم كحكومةٍ سليمة بذاته ما لم يتصف بناحيتين: أولاهما تنهض على التمحيص الداخلي للنص تمحيصاً تظهر فيه ـ وبشكل منهجي ـ جوانب القوة والضعف، بحيث لا يعوز الباحثين سلامة الدليل عليه. والأخرى تنهض على الفحص الخارجي ـ إنْ أعوزتْ الحجة قيام الثانية ـ فيعتمد عندئذ النص المقابل له ظاهراً وباطناً. وأكثر ما يُتخذ السبيل الثاني طريقاً لقيام قياس (الُخلف) في تخريج الدليل؛ ونعني بالُخلف هنا إثبات الأصل ببطلان النقيض ـ وهو منهج متبع في التحقيق بصورة واسعة قديماً وحديثاً؛ وإنْ لم يتقيد أصحابه غالباً بالطريقة العلمية، وقد استغله الفكر الفلسفي في الإسلام استغلالاً جيداً خاصة على يد الشيخ الرئيس إبن سينا. وفي الفترة المعاصرة كان استعماله بدلالة (البرهان المباشر) في الرياضيات فحسب.[١]

٥ ـ ونحن نعلم أيضاً أن الأسانيد لا تقوم دليلاً كافياً عند جميع المتتبعين إلّا على سبيل الأخذ بما يذهب إليه الظرف المخالف للواقعة التاريخية، ولا مندوحة من ذكرها، والاقرار بمنحنياتها، ملتزمين المنهج النقدي الذي أشرنا إليه. . وحين نقرّر تلك الصفة القلقة في

---

(١) انظر كتاب المؤلف: فلاسفة يونانيون، ط. ثانية، بيروت ١٩٧٥، ص٧٣
وكذلك قارن: Tarski — An Introduction to logic. New. York 1954, P. 159.

النصوص؛ لا نريد الطعن فيها، أو الاجهاز عليها، وإنما لنسجل هنا صفة أخرى من نعوت البحث العلمي، لا تنهض على عبودية الالتزام بكتب معينة لا حيدة للباحث عن نصوصها أو الهرب من اساطيرها؛ بل ندعو إلى قيام نقد بنّاء ينهض على حريةٍ في الفكر غير معطلة، واجتهاد لا يعتمد شواذ الحكايات والشعبذات!.

ولنا أن ندفع في هذه المرحلة، دفعاً محكمًا فكرة الأسانيد، تلك التي ادعاها مؤرخون لم يتثبتوا بعد من الحقيقة التاريخية تثبتاً صحيحاً، وإنما اندفعوا باجتهاد ساذج نحو القول بأن هناك كتباً مسلسلة ورسائل معَنعَنة لا يستقيم بحث الفكر إلاّ باعتمادها، ولا يصح إلاّ بالتمسك برواياتها ومخزونها ـ وما أكثر ما روت وما أكثر ما سطّرت ـ والأمر في واقعه لا يساير مواقف هؤلاء المؤرخة، ما دام النص الداخلي لتاريخ الفكر ينفي سلامة هذا السبيل نفياً جازماً. فلا مندوحة لنا اليوم من دفع هذه الدعاوة بعيداً عن دراساتنا العلمية، كي تتحقق لنا حرية التعبير في فهم التاريخ ـ أي تاريخ ـ تحققاً تظهر فيه الفكرة العقلانية أكثر اتساقاً وأعمق جذوراً، وألصق بطبيعة المنهج ووسائله.

ويقف الناقد إزاء المؤرخين لذلك التراث، فيلمس أن مؤرخاً يستقرىء، فينتهي به استقراؤه إلى رأي ثابت لا يحجم عنه، ويقين لا يحيد دونه. وإن مؤرخاً يقرأ فلا تتعدى قراءته منافذ أذنيه! وآخر يستنبط، وفي استنباطه اجتهاد يجلب الحيطة في موقفه، فلا يقر الحوادث إقراراً يقينياً، وإنما يتمسك بمنطق الاحتمال، حرصاً منه على منهجية النقد. . . وفي جميع هذه لا يخرج القارىء ـ أي قارىء ـ إلاّ بمجموعةٍ من المفارقات: مفارقة في الفكر، ومفارقة في التعبير، ومفارقة في المنهج والدليل، ومفارقة في الوسيلة والغاية!. .

والفكر -أي فكر- لا ينهض إلّا في ظل المفاهيم الحضارية التي يلزمها المكان الثابت والزمان المحدّد، وفي كليهما لا مناص من التأثّر والتأثير بالظرف القائم، والأخذ بعامل الايحاء، والركض وراء النفعية -النفعية الحضارية- التي تواكب جيلاً من الناس في عصر من عصور اليقظة أو الانحطاط. ونحن نلحظ أن تاريخنا الفكري يلتزم جانب هذه المفارقات، إلتزاماً يكاد لا ينجو منه مؤرخ في آبد الدهر وحاضره!.. ولعل التزامهم الشديد في تدوين التاريخ على شكل الحوليات (وكان لتاريخ الفلسفة نصيب منها) هو العنصر المسبب للقلق الغالب على لوائحهم تلك. وهو ما يدعو إلى الحذر والتريث في الأخذ عنهم أخذاً نقلياً صرفاً، لا يمت إلى منطق الحوادث بصلةٍ أو نصيب!..

ففي استعراضنا لحوادث الفكر، تبرز لدينا مفاهيم معينة نود الاشارة إليها، لينهض النقد التاريخي على سبيل من التقدير العلمي الدقيق، والاستيعاب الذهني الشامل، كي يتسنى لنا أخيراً الجرأة بعض الشيء في وضع فكرة النقد الباطني لتراثنا موضع النقد والتحليل.

(أ) يلمس المتتبع لتاريخ فكرنا في مراحله المتعاقبة، صفة الاسترسال النقلي عند مؤرخة الحوادث، مما يجعل الهدف أو الغاية تخرج من حال كيفية في البحث، إلى حال كميّة، تستنزف الجهد والعصب والحيوية والوقت في تجميع ونقل واسعين! فتأتي صفة الاسترسال هذه متضمنة الغث والسمين، الضعيف والرصين، المترهل والمتهافت، وتحمل الصدق والكذب، والقبول والرفض، والنقض والابرام! وينهض الجدل عندئذ على أصول معنيةٍ من (اللفظ) و(المجاز)، يذهب في

تفسيرهما مذاهب شتى لا تستقر على حقيقة علمية مستساغة الغايات والوسائل . .

ولا نعدم الدليل والمثال ـ قديماً وحديثاً ـ حين نقرّر صفة الاسترسال هذه: فالطبري (ت ٣١٠هـ) ـ وهو من أئمة المؤرخين غير منازع ـ لا يحجم ولا يتورع عن الاعتماد أحياناً على رواة ضعاف الأدلة، تنقصهم الخبرة والتفهم العميقين، مما لا يصح الركون إليهم . . يضاف إلى ما تقدم افتخار المدونين عصر ذاك بقوة الذاكرة، والاعتماد عليها اعتماداً لا حيدة فيه، وقد أدى الاعتماد عليها ـ غاية الشوط ـ إلى ضبط عجيب في السرد، لا يستقيم معه منطق سليم، بحيث لم يتورع المتحدث حين يتحدث من الاندفاع وراء ميثولوجية خارقة للعقل، متأثرة غالباً بنمط حياته الخاصة أو ظروفه الشاذّة، تأثراً ترتسم معالمه على أصول التاريخ ذاته.

(ب) وأول ما أود أن أُلفت إليه النظر من الناحية المنهجية عند محاولة التفهم الصحيح لتاريخنا الفكري، هو لزوم التحرز الشديد، والترفع عن الذاتية الضيقة، والأخذ بالموضوعية، والتمسك باليقظة التامة، في دراسة نصٍ من النصوص، وتفحصه أو مقارنته . . . فموسوعاتنا التاريخية، على كثرة ما تورده من أسماء مُعَنْعَنة وأحاديث مسلسلة؛ تبرز لديها هذه الصفة جلية لا تشوبها شائبة الشك أو الريب. فمثلاً يروى أن هماماً بن منبه اليمني ـ شقيق وهب بن منبه ـ كانت هوايته المتاجرة بالكتب والتظاهر بالعلم ومعرفة الأمم وحضاراتها. فدفعت به هذه الهواية إلى دسِّ الكثير من الإسرائيليات في كتب المسلمين، فظهرت هذه الملفقات بعد حين من الزمن وكأنها جزء من تاريخنا الفكري. وكانت مجال جدلٍ واسع بين رجال الفكر والفلاسفة العرب

أنفسهم! . . [٢] والتماس مسببات هذا التغافل عند مؤرخة الحوادث يظهر لنا ضعف المنهج العلمي، وبساطة ملكة النقد لديهم، وعدم قدرتهم على تعليل الحوادث أو النفاذ إلى أسرارها. حتى الفكر العربي المتفلسف، الذي نحن بصدده؛ لم يخل أحياناً، من التأثر بهذه الناحية من التدوين، فحشر أصحابه آراء ونظريات تتناقض وما هي فيه، ومن هنا ظنَّ الناس بهم ظنَّ السوء، فرجموهم بالمروق، ورموهم بالإلحاد، واتهموهم بالهرطقة! . .

(ج) والأجدر بي ـ قبل أن أمضي في الحديث ـ أن أوضح أن التدوين لم يقتصر على السرد والحكاية، بل كان في كل أولئك يركن إلى عاملين لهما أثرهما البالغ في تقرير ما نذهب إليه في موقفنا هذا:

الأول: أن الحقيقة التاريخية كانت تستتر أحياناً في كنف عاطفة شخصية بحت، تتنازعها عوامل نفسية فجّة تسيطر على الأذهان، فتتحكم بإرادتها وميولها واتجاهاتها، وقد تلتوي بها السبل فتركب مركباً صعباً يورد أصحابه الهلكة. . وبهذا كثر التقول والوضع والاختلاق، وتضاربت الأفكار، وتصارعت ذهنيات المدونين وانتفجت ذاتيات الأفراد على نفسها تلمز بعضها بعضاً بالتعصب والتعنت والبهتان. فخلّف لنا هذا تراثاً واسعاً من المفارقات؛ يكاد المرء يخشى قول الحق فيه!! . . .

الثاني: قيام السلطة بطمس أية محاولة للتفكير تتناقض وسياستها التي تتأطر بها، وقد يدعوها ذاك إلى استعمال العنف والوعد والوعيد.

---

(٢) انظر: ابن حجر العسقلاني - تهذيب التهذيب، ط. حيدر آباد، ١٣٢٥ - ١٣٢٧ هـ، ٦٧/١١.

وليس ببعيد جداً أمر المأمون (ت ٢١٨ هـ) وخليفته المعتصم (ت ٢٢٧ هـ) يوم قرعَ ظهور الناكثين بحقيقة خلق القرآن بسياطٍ ألهبت العصب والجلد من أبدانهم[٣]. . . وليس ببعيد أيضاً الموقف المناوىء لهذه الحركة، الذي محق معالم النصر التي جناها الأسبقون، فلم يبق من تراثهم الضخم سوى نزرٍ يسير لا يغني ولا يسمن! . . ولعل في المأساة التي عاناها الكندي الفيلسوف على يد المتوكل بالله (ت ٢٤٧ هـ) صورة واضحة لما نقصد. ولعل في القتل السياسي في الإسلام أيضاً ما يظهر بعضه شيئاً من حقائق هذا! الأمر الذي غلب المؤرخة سلطانه ونفوذه.

وهل نعدو الصواب كثيراً، إذا قلنا أن القضية القائمة بين أيدينا لن تتخذ لنفسها حلاً ثابتاً معيناً، أو علاجاً خاصاً، لأنها تنهض على تشعب كبير المدى، فلا بدّ أن يكون العلاج أيضاً متشعباً. ولا يصح، بوجهٍ من الوجوه، أن تكون (الأداة) مبرّرة (للغاية) التي تهدف، لأن الوسيلة لا تنتج إلاّ غاية طيبة، والعكس بالعكس. . . ومن هنا فمنهجية الشك أمر تحتمه الضرورة العلمية في فحص تراثنا الفكري؛ ذلك الشك القائم على فرضية الاعتراف بوجود الحقائق من حيث ارتباطها الوضعي والزمني في المنظور العام، لا الشك الذي يحيل المنهجية إلى سفسطة لا طائل من ورائها، ولا نهاية لإنكارها: فالأول منهج من مناهج المعرفة الإنسانية، بينا الثاني حكم إعتباطي على العلم وطرائقه. . .

---

(٣) ممّن نالهم عذاب المأمون وسياط المعتصم الإمام أحمد بن حنبل، وقصة محنته معروفة في كتب التاريخ، وسنشير اليها عند الكلام على المعتزلة.

٦ - وعودٌ على بَدء إلى القضية الثانية:

أحسبني على حق حين أزعم أن الفكر الإنساني لن ينهض على ابتداعية خالصة من التأثر بأخرى، قديمة كانت أم حديثة... وليس الإبداع خلق أفكار من عدم لا أصل له، بل الإبداع أن تضيف جديداً إلى ما تقدم، يستند في بنائه وقوامه على أصول سابقة ولاحقة. ولهذا فليس (الإنتاج) -بصوره المتعددة- إبداعاً؛ لأن الأول يقوم على الكمية في الحصْر، بينا ينهض الثاني على الكيفية في الفكر.

ولا ضير على العقل -أي عقل- أن يتناول أموراً تناولها غيره، فيضيف إليها، ويظهرها بصور تتباين في منهجها مع سابقتها، ما دام الإعمال الذهني قائماً يتساوق في سيره والأصول العلمية في البحث والتنقيب، وما دام الفكر وإبداعه ملك الإنسانية وحدها، وهي الموكلة بأن تعمل على شاكلة نوع منه أو تخالفها. ولا يدعو ذلك إلى استرقاق أو عبوديةٍ للمتقدم على المتأخر إطلاقاً[٤].

فالابداع أو الأصالة هنا تعني عمليتين منفصلتين متتاليتين: تحليلية تارة، وتركيبية أخرى، تقوم على عناصر قَبْلية للتجربة الجديدة في الفكر؛ ففي التحليل نتوصل إلى العناصر الأساسية في الموقف أو التجربة أو الواقعة التاريخية، فنقدّم شيئاً جديداً في الرؤية التي نريد والصورة التي نقصد. وفي التركيب حال أخرى تعتمد التدرج من البسيط إلى ما هو أكثر تعقيداً؛ من القضية إلى نقيضها، ومن الأحكام النسبية إلى أحكام أشدّ عموماً وأبعد ضرورة. وقد تختلف هذه التجربة

---

(٤) انظر: بحث المؤلف الموسوم «الإبتداعية في الفكرالإسلامي» - مجلة الآداب، السنة الاولى، بيروت، ١٩٥٣.

حدّة وشدّة باختلاف صانعيها، ولكنها في صميم طبيعتها لا تخرج عن صفة الابتداعية التي نقصد. . أو بمعنى آخر أن الأصالة هي تحقّق نحو من التجديد في عملية التأثر الفكري ذاتها، على أن يكون هذا التجديد عملاً خالصاً لأصحابه، هم الذين صنعوا ونسجوا لحمته وسداه. ومن هنا كانت الأصالة ـ أية أصالة ـ تتفق في مدلولها نوعاً، وتختلف كيفاً، من حيث أنها في صورها الأخيرة، تجديدٌ جاء على غير مثال! . . ومهما أردنا المبالغة في دعاوة (إنها على غير مثال) فإننا نجد أنفسنا أمام عملية التلاحم الفكري والحضاري بين الشعوب من جهة، والأفراد الممتازين من جهةٍ أخرى، مما لا يدع مجالاً للشك أو التردد في تأثير بعضهم ببعض. ولكن الأمر قد يتباين في دلالته ودرجة معانيه: فبراءة الاختراع مثلاً غير نظرية (الحركة الجوهرية)[٥] في سُلّم الأصالة؛ رغم أنهما يحملان في مضمون الشكل والصورة صفة الابتكار. فافتراقهما إذن في طبيعة الكيف لا في نعت الأصالة، باعتبار أن هذه الصفة تلحق كلاً منهما بمقدار، وهذا المقدار هو ما نعنيه بالكيف، والحكم عليه حكم على مدى الأصالة في شدّتها وحدّتها. وهكذا تباينت أوجه هذا الحكم بالنسبة إلى النظرة المجردة التي يحاول فيها الباحث تحديد هذا الكيف تحديداً واضحاً سليمًا، يرتفع به عن الهوى، ويبعده عن الميول والأهواء. ومهما كان فالأصالة أمرٌ نسبي يرتفع بمقدار، ويهبط بمقدار، ويبقى في ارتفاعه ذاك وهبوطه هذا، مقياس نتصور به طبائع الحضارات الإنسانية على اختلاف ألوانها، وتباين أزمنتها.

---

(٥) للوقوف على مضمون هذه الحركة انظر كتاب المؤلف الموسوم: الفيلسوف الشيرازي ـ ومكانته في تجديد الفكرالفلسفي في الإسلام، بيروت، ١٩٧٩، ص ٧٢ ـ ٧٥.

ولا يهمنا من أصالة الفكر العربي هنا ما أعوز المتقدمين البرهان عليه، إنما تدفعنا إلى ذلك دعاوة أرسلها بعضهم ولا يزال يرددها آخرون؛ من أن الفكر العربي لم يكن أصيلاً في ينابيعه الأولى، وبما جاء في فلسفته وحكمته، وإشراقيته وصوفيته؛ ما هو إلاّ صورة تلبست أثواباً غريبة عنها، لا تحمل الأصالة فيما أعقبت من علوم وفنون! . . .

وهنا لا بد من ملاحظة مهمة، هي أن الفكر تأثر قبل كل شيء بالكتاب والسنّة، ودرج يستمد منهما ما أُوثر عن النبي (ﷺ) والصحابة والتابعين من أقوال وأحاديث تتفق وهدفه الأول في التوحيد، وتتلاحم وخياله العاطفي والميثولوجي . . وبحال هذا التأثر أنه أطلق للعقل سراحه في الأداء النفسي في النظر إلى كائنات الطبيعة واستمداد العبرة منها على وجود الحق المطلق.

ونحن لا نتردد حقاً من القول بأن عبقرية العرب برزت في كثير من الأحيان في مجالات غير الفلسفة، كالفلك والرياضيات والبصريات والطب؛ ولعل نصيب الفلسفة من الأصالة كان أقل من خديناتها في العلوم الأخرى. ولكن مهما تكن هذه الندرة من الابتكار، فهي قمينة بالتقدير والاهتمام والاعجاب، لأنها نشأت في أرض بِكْر عذراء لم تعرف -قبل معرفتها- شيئاً عن علوم اليونان وفنونها، فبنت صرحها العتيد على أرضها تلك بناء محكمًا وسديداً . . . ولا مجال هنا لقبول دعاوة أولئك المتخرصين السذّج الذين ذهبوا إلى القول بأن سبب انتفاء الوجود الفلسفي عند العرب هو ضعف المستوى العقلي والنظري لديهم. وهذا في نظرنا حديث خرافة، يحمل في ذاته بذور تناقضه، باعتبار أن التجربة لا يحكم عليها إلاّ بعد وقوعها، فكيف صحّ القول

قبل وقوعه؟!. أما بعد المعاناة فقد أثبت العرب المسلمون ما يناقض رأي هؤلاء الناكثين.

ونعود إلى ما بدأنا به، فنلمس في بناء هذا الفكر الأصيل سمة لازمته في آدابه وفلسفته وعلومه، وظهرت هذه السمة وكأنها القاسم المشترك بين الجميع - وأعني بذلك (سلطان العقل) - وإني أزعم هنا أن سلاح العقل كان من أمضى الأسلحة التي شهرها المفكرون العرب في ظل الإسلام، سواء كان ذلك في تثبيت دعائم المنهج الفلسفي لديهم، أو في محاولة دحضه ونقضه ورفضه!..

٧ - ويجمل بنا أن نلحظ أمرين في دراستنا هذه:

الأول: إن فحص أية حضارة لا يقوم على التجريد والتنصل، لأن الفكر الانساني، على اختلاف مراميه وتباين أهدافه، ليس كلاً يقوم بذاته دون سائر المؤثرات الأخرى. ولا أحسب أن عقلاً - مهما بلغ من درجات الكمال والرقي - يمكنه التخلف عن البيئة والتقاليد والأمور الحياتية، إنْ كانت من حوله، أو في آفاق وبقاع دونه في المدى والاتساع، لأن التخلف عنها، تخلف، في الكمال والرقي نفسيهما!..

ومن ثمّة فإن نقد الفكر لا ينهض على حتميةٍ مطلقة، بعيدة عن الواقع الاجتماعي لبيان وجه الحسن والقبح فيه، ما دامت الحياة الحق لا تستقيم على السكون والثبات، بل على الديناميكية والتصيرّ، في تطورٍ متلاحقٍ يستلزم ارتباط بعضه ببعض. وهذا ما نلحظه بيّناً في حضارات الشرق والغرب، خاصة إذا تعمقنا تلك السمات التي اتسمت بها المدارس الفكرية القديمة؛ كتأثر الفيثاغورية بالثقافة المصرية مثلاً، وكتأثر سقراط الأفلاطوني بالأساطير القديمة كعالم النور

والظلمة والآلهة المُثلى! . .

والثاني: إن الفكر العربي نما وترعرع في ظل دين منزهٍ يدعو إلى الوحدانية في العقيدة، ويؤمن إيماناً راسخاً بأن المادة أو الهيولى ـ كما يسميها الفلاسفة ـ هي من مبدعات الربّ الذي أوجد الأشياء كلها . . . فلم يكن للفلاسفة والحكماء عصر ذاك أن يجهروا بآرائهم التي يؤمنون . . . ثم تعاقبت الأعوام، فبرز ظرفٌ غزت فيه الثقافة اليونانية حواضر العالم الإسلامي، وخاصة بغداد، فتوسعت الذهنيات وأقبل الإنسان العربي يغترف من التراث الجديد خيره وشره، وأعقب موقفه هذا نوعٌ من حرية الفكر ما زلنا منها على إعجاب وتقدير كبيرين.

وإذا قيست القضية من بُعْدٍ آخر، كان التجديد الذي نقصد أمراً ينضوي في تضاعيف النقد الباطني الذي أثاره المفكرون في مصنفاتهم الفلسفية، سواء كان هذا النقد تجريحاً لرأي قديم، أو تثبيتاً بالبرهان لرأي مرسل. وفي كلا الحالين لا بدّ لنا من التعامل مباشرة مع المتون والأصول والنصوص . . . ولهذا أول ما أود أن ألفت إليه الأنظار هو أن هذا النقد لم يكن موجهاً لشخصٍ معينٍ من الفلاسفة، بل لجملة الحكماء اليونانيين الكبار. ومن هنا أيضاً فإن التجديد الذي أريد أنْ أحدد به هذا الموقف؛ هو أن الاتجاه الفكري الذي تبناه فلاسفة العرب لم يعتمد على مدرسة واحدة من مدارس اليونان؛ بحيث ينفرد الفيلسوف بها دون سائر الاتجاهات الأخرى. بل انعكست محاولاتهم على التخيرّ والتوفيق؛ فظهرت الأرسطية تارة، والأفلاطونية القديمة تارة، والأفلاطونية الجديدة والوسطى تارة أخرى، فكأن التيارات الغربية انصبت بكل سماتها ومفارقاتها في جدول الفكر العربي، فعادت

خليطاً قد يبدو للعيان متنافراً، لولا سمة (العقل) التي غلبت، وعملية الدمج والمزج التي قدمها الفلاسفة لهذا الفكر من جهة أخرى. فكانت مشكلتهم الرئيسة ـ كما يقول الدكتور زكي نجيب محمود[٦] ـ هي : «أن يوازنوا بين ما نزل به الوحي من حقائق، وبين ما كان العقل الإنساني قد أنتجه قبل ذلك، ليروا أين يلتقي هذان المصدران وأين يفترقان. وكانت النتيجة الأساسية التي انتهوا إليها في تحليلاتهم هي أن المصدرين كليهما تنبثق منهما حقيقة واحدة بعينها. وإذن فلا تناقض ولا تعارض بين ما تقتضيه العقيدة الدينية، وما يقتضيه العقل بمنطقه».

بل إننا لنزيد على كل هذا، فنرفض جملةً وتفصيلاً الدعاوى التي تقول أن القرآن كتاب لا يحث على النظر العقلي، ولا يدع للمسلم مجالاً يستقي منه ظلال الحقيقة بعقله ووجدانه. والقرآن بين أيدينا، نتصفحه متى نشاء، ونقف منه على سماتٍ بينة تدعو المسلم إلى وجوب إمعان النظر في الكون؛ إمعاناً عقلياً يبلغ من سلطانه حدّاً يندهش له الوجدان: «لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي» ـ فمن هو الحكومة يا ترى بين الغواية والرشاد، وبين الضلال والهدى، وبين الشر والخير؟ نحسب أنه (العقل) وليس سواه، هو الحاكم والمحكوم، هو الهداية ورمزها، يجتهد فيصيب، ويجتهد فيضل، وبين خطئه هذا وصوابه ذاك يكمن الأجر كما يقول الفقهاء!...

وإنه ليلفت النظر ما نجده من الانفتاح الذهني الذي دعا إليه القرآن في أخذ العبرة مما هو محسوس قائم، ومما هو موجود جزئي،

---

(٦) قارن: دكتور زكي نجيب محمود - تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت ١٩٧١، ص٢٦٩.

والارتفاع منه، طوراً فطوراً إلى عالم أسمى، عالم أكثر اتساقاً وأكثر نظاماً، وأدق توافقاً، بحيث تنطلق نظرته من الاستقراء إلى الاستنباط، في مسيرة ذهنية هادفة لا عوج فيها، ترتفع إلى التعميم الشامل الذي يردّ الأشياء إلى قمة واحدة، كما تفعل الفلسفة سواء بسواء! . . . ففي موقف القرآن الميتافيزيقي (وهو كتاب ديني ظاهر الهوية) تتحدد معالم لم تتطرق إليها الفلسفات المتقدمة عليه، تلك هي ظاهرة (الموجود الأول) ـ فلقد وضعتها الأفلاطونية بشكل، وصورتها المشائية بشكل، وعبّرت عنها الوثنيات والإسرائيليات بشكل آخر، نجد (الكتاب) يقدمها في صورةٍ (تشبيهية - إنسانيةٍ) ينفرد بها دون سائر تلك الآراء: فيصف الموجود الأول بأنه أقرب إليكم من حَبل الوريد! هذا القرب الذي ينطلق من موطن الحيوية في الإنسان، دون أن يضع لهذا التشبية مجالاً للحلول أو الاتحاد، بل هو اتصال فحسب، تنتفي معه جدليات أصحاب نظرية الإشراق في صعودهم وهبوطهم الخياليين! . . . هو معكم أينما تكونوا[7]، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، ليس

---

(٧) أوردت النصوص الهرمسية ما يفيد نوعاً من الحلول والالتصاق بين الإنسان والحضور الإلهي، حيث تقول:

«أينما سرت جاء الإله للقائك ومَثل أمامك، حتى في المكان الذي لا تنتظره فيه، وحتى في اللحظة التي لا تتوقعه فيها، نائمًا كنتَ أو مستيقظاً، في البحر أو على البَر، في الليل أو في النهار، متكلمًا أو صامتاً، إذْ لا يوجد شي إلاّ كان هو. .»

وهو موقف لو قيس إلى موقف القرآن لتميّز الأخير بصورته الروحية المبرءة عن التحديد. . على أن حكمة الهرامسة ومعرفتهم تنطلق نحو مفهوم (الغنوصية) كأساسٍ لفكرهم الديني الموفق بين الوثنيات والاسرائيليات والمسيحية. . . والغنوص عموماً نظرة دينية ترمي الى أن تمكن الإنسان من الخلاص عن طريق تبصيره بكيانه.

انظر: د. نجيب بلدي ـ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها، القاهرة ١٩٦٢ =

كمثله شيء.

تلك هي نزعة (الكتاب) التي خلت عنها أفكار المتقدمين. فارتسام الموجود الأول على هذه الصورة الداخلة والخارجة معاً، تعطي لنا موقفاً روحياً طريفاً. في الوقت الذي نؤكد هنا أن (الكتاب) ليس نصاً فلسفياً، ولا يمكن أن يكون كذلك. وحسب القرآن أن يمتلك هذه الظاهرات الفلسفية التي يمتزج بها العقل مع الحسّ، والروح مع التجربة، فيصدر عن كل أولئك بنظرةٍ كونية شاملة تشارك في بناء الأصول الأولى للفكر الفلسفي عند العرب.

ونحن لا نتنكر للحقيقة القائلة أن فلاسفة العرب اقتبسوا قسمًا من مناهج اليونانيين، واستعاروا طرقهم في الاستدلال والاستنتاج، ولكنهم في ذات الوقت حددوا مواقفهم إزاءها، فأبطلوا جانباً، واسترضوا جانباً، وتعصبوا لآخر، وليس في ذلك ضير أو غبن ـ فالفكر الفلسفي أخذٌ وعطاء في كل مراحله، قديمة وحديثة. وأن النقد الباطني الذي سجله الفلاسفة العرب حول المنهج اليوناني يشير إلى سلامة موقفهم الفكري... وإنه ليخيل إليَّ بأن النقد الداخلي الذي قدمه الفارابي وإبن سينا والغزالي وإبن باجه وإبن تيميه، يستوي فيه المبرمون والرافضون معاً. فنقدهم، سواء كان في تبني تلك الآراء أو في دحضها، ينهض ـ أولاً وأخيراً ـ على جانب من الجدة والابتكار، ويتخذ (العقل) سبيلاً لمنهجه.

= ص ١١٨، وكذلك قارن: الدراسات العربية والإسلامية بجامعة توبنغن ـ بحث الكسندر بوليج، ترجمة د. كمال رضوان، بيروت ١٩٧٤ ص ٩٠ وما بعد.

٨ ـ ثم لا نقف عند هذا المستوى، بل نتعداه إلى شيء آخر يتبناه بعض مثقفينا، وفحواه أن تراثنا الفلسفي ـمتمثل برجاله المفكرين ـ كان إمّعة للسلطان، يستحثه أنىّ أراد، ويدفعه متى أراد! . وإن هذا العمل الضخم من النتاج الفلسفي والعلمي خضع للسلطة خضوع المحكوم للحاكم، والمظلوم للظالم! غير مستشعر بحيفٍ يناله، أو سوء يلحقه. فلم يحرك ساكناً، ولم يرفع عقيرةً، ولا أصحر برأي! . .

هذه هي دعواهم التي يزعمون؛ ولا أدري كيف جاز لهم التنكر لمواقف مفكرينا الجريئة في عصورهم تلك التي عملوا على تثبتها، ورجحان كفتها، والذود عنها في السرّ والعَلن. ولسنا نعدم الأمثلة على هذا: فالفارابي مثلاً فيلسوف ثائر، ولكن ثورته تلك لا تحمل سنان رمح ولا سيفاً يمانياً! بل هي أكثر مضاء منهما، لأنها تستبطن ثورة العقل على انحراف التطبيق في تحقيق الدولة الفاضلة التي تمثّل علاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالرب، وتقيم الحياة على سلوكٍ من الوازع الخلقي الذي يكفل للفرد والمجتمعات حياة العدل والاعتدال معاً . . . ماذا يقول الفارابي في ثورته هذه أكثر مما قال؟! ألَمْ يصف لنا المخطط الاجتماعي لقيام الحكم السليم؟ ألَمْ يضع لنا صوراً لحقوق الحاكمين والمحكومين؟! ألَمْ يصطنع من أوضاع عصره ومآسيه دلالات ومؤشرات يرسمها لوصف الدولة الضّالة المبدّلة؟! . . . ماذا يفعل الفارابي لنا أكثر مما قال! وترك للعقل ـوهو أسمى حكومة في هذا المجال ـ أن يتخطى الحواجز فيحكم بما يريد، ويختار ما هو الأصلح . . والعقل هنا عقلان: عقل الفرد وعقل الجماعة، يشتركان معاً في الصورة التي ابتدعها الفارابي لمدينته الفاضلة

وفيلسوفه الإمام، وحكومته العالمية! . . . تُرى هل فعل الفارابي هذا زلفى للحاكمين؟ أمْ أصحر به لأنه يؤمن بأن ثورة العقل هي السبيل الوحيد -عندئذ- إلى تحقيق الوحدة الإنسانية التي يريد. . ويكفي الفارابي اعتزازاً وريادة أنه وضع اللبنة الأولى لثورة الفكر على عالم الواقع المرير! . .

وهذا إبن سينا، مثل آخر، تتنازعه ظروف مجتمعه، فيؤدي دوراً سياسياً واسعاً، يتحكم فيه العقل بدل الهوى، والروية بدل التعصب، وتغلب الحكمة عليه بدل الضلال، فيحصل على ما يريد، وليس في ذلك خضوع لسلطان أو تخاذل أمام متجبر عات! .

وهذا الرازي - أبو بكر، يحاول بجهدٍ صادق، وضع العقل موضع الحاكم الأول على الأشياء جميعاً، وتنزّ من أقواله عبارات ظاهرها الطعن في الرسالات والشرائع، ويعرف عنه ذاك، ولكن لا يثير في نفوس الحاكمين موقفه هذا، ما تثيره اليوم كلمة عابرة طائشة في زماننا القائم! . . فهل كان الرازي في ركاب السلطان وخدمته عندما اندفع وبكل جرأة وثبات، إلى تبني حكومة العقل، مدّعياً أنْ ليس في الساحةِ سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء؟! . .

وأين نحن من مشاهد الثورة والألم التي مثّلها هشام بن الحكم في عصره، وأحمد بن حنبل في محنته، والحلاج في فترته، وأعاد صورها المرعبة السهروردي الشهيد! . . ألم تكن تلك غضبة العقل على الانحراف، ونخوة الذات على التحدي، وعزّة النفس في بناء أسس السلوك العربي السليم؟! . . .

إنها أقانيم وضعها مفكرونا صوى في الطريق، بَلْهَ مشاعل نور

ونار، نحو ثورة تبني ولا تهدم، ترتفع ولا تهبط، تتواشج مع السماء في حكم أرضي عادل، مثّلته تعاليم الرسالة الجديدة ـ فكانت هي الدرع الواقي لحضارتهم الفتية وتقدمهم الفكري عصر ذاك.

وأستطيع أن أستثني شخصاً من هنا وشخصاً من هناك، ممن وهنت نفوسهم، فكانوا مطية لسلطان، وقذى في عيون الثائرين، وحربة بيد حاكم، وسوطاً بيد ظالم... ولكن تلك من مفارقات ما نستقرئه في مفكرينا؛ ولكل قاعدة شواذ!..

وفي ضوء هذا تجدر ملاحظة رأي المرحوم الدكتور طه حسين الذي يؤكد فيه «أن قيام الإسلام لم يتكامل إلّا لأنه ثبت أولاً وقبل كل شيء حرية الرأي، معلياً لها، حريصاً عليها. وأظن أن كل مفكر حر منصف صادق في البحث والتاريخ لا يستطيع بحالٍ من الأحوال أن يسجل على الإسلام ولا على الذين أخلصوا له أنهم صادروا الرأي، أو قاوموا حرية الرأي بنوعٍ من الأنواع... إن كل من خاصم حرية الرأي فهو عدو للإسلام»[٨].

إن ديناً ينهض على قيمٍ متعالية كهذه، يصعب معه ادعاء أن مفكريه قد أذلّهم السلطان، فاتّخذهم إمّعات يدورون معه حيثما دار، ويستحلبونه ما درّت معائشهم!. بل إن طبيعة الحضارة التي أشرنا وازدهارها يحتمان نمو هذا الموقف الحُر في الفكر العربي على العموم

* * *

(٨) انظر: د. طه حسين ـ آراء حرّة، مجموعة بحوث، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٣٧.

٩ ـ تلك هي الوقفة التي أردنا، كي نضع موازين الحكم على المفكر العربي في موضعها السليم. . وسؤالنا الذي نطرحه الآن؛ تُرى ما المنهج ـعلى وجه التحديدـ الذي سلكه قادة الفكر يومذاك؟. .

إن الصورة المطلوبة لهذا السؤال نصوغها على نسقين أحدهما، منهج الفقهاء والأصوليين ـوهؤلاء بحكم ثقافتهم الدينية العميقة تميّزوا بنظرةٍ استقرائية وتجريبية، تساير واقع الحياة الإسلامية من حيث التطبيق والتحديد، حيث ينهض الحكم الشرعي لديهم على قواعد الاستنباط العقلي مفهوماً ومضموناً. ومن هنا أمكن القول أن منهجهم ينعت بالأصالة والموضوعية.

والآخر، منهج الفلاسفة ـوهو سبيل يمكن أنْ أصفه بالاحتوائية لم يكن أصيلاً في بدء ظهوره، ولكنه تطور على أيدي المثقفين فأخذ صوراً جديدة متعددة في ضوء متطلبات العصر؛ ومحتواه الذي أقصده هو علوم الأوائل التي تلبست تلك الصور الجديدة التي أشرنا، وسيظهر ذلك بشكل بيِّنٍ في العلوم التطبيقية والتجريبية، كما سنوضح ذلك في فقرة قابلة.

وكان المفكر منهم يومئذ يجمع المنهجين أحياناً في نتاجه العلمي، كما نجد ذلك في النشاطات الفكرية مثلاً لإبن سينا وابن الهيثم والغزالي وأبي البركات البغدادي. وبحكم هذا الجمع بين المنهجين، جاز لنا وصف المفكر عصر ذاك بأنه كان موسوعياً، ولكنني في الوقت ذاته أؤكد بأنني لا أُرجع وحدة هذه الموسوعية إلى دلالتها الفلسفية كما صنع اليونانيون، بل أجد أن عنصر الوحدة في ثقافتها راجع إلى (وحدة الموضوع). التي يستمدها المفكر أصلاً من كون الإسلام هو (وحدة

كونية) عالمية، لذا كانت طبيعة هذه الوحدة مؤشراً إلى حدّ كبير على تقبل هذا الإطار العتيد الذي تميّز به عصر الثقافة العربية الزاهرة.

وللقارىء الحق كل الحق، أن يحكم على مفهوم الأصالة لهذا الفكر وبالصورة التي تحلو له؛ شريطة أنْ لا يخرج على قواعد المنهج الذي قررناه.

عَالَمٌ صَغِيرٌ

١٠ ـ حقاً إنه عالَم صغير! . .

يتخطاه إنسان العصر بلحظات، ويرجع عنه بلحظات! . .

وفي كل وثبةٍ من وثباته، أو خلسةٍ من خلساته، يحسّ كأن الطبيعة وهبته شيئاً جديداً، شيئاً صنعته يداه، نحته من قلبه وعقله، ثم أهداه للإنسانية جمعاء، دون أَثَرَةٍ أو أنانية، بل حباً ومحبةً وسلاماً . . ذلك هو جوهر الحضارات، وتلك هي سمة العقل الذي يعمل لصالح الإنسان، كل إنسان! . . وهذا أيضاً ما قدمته لنا حضارات قديمة (ومنها اليونانية) في بدء تلاحمها الفكري مع الشرق. . فكانت أول تلك الصور نتاج عقلي خالص، صِيغ بشكلٍ تركيبي بارع، بقيت ملامح ومعالم بابل والنيل واضحة المسارب فيه، ولكنه في مضمونه العام مثّل روح الحضارة التي أبدعته فنسجت لحمته وسداه. . . ذلك هو الفكر الفلسفي، وتلك هي هويته الثابتة في كل زمان ومكان! . .

والفلسفة ـ في أية مرحلةٍ من مراحلها الحضارية ـ تسجل مظهراً رفيعاً للتقدم الحضاري في العصر الذي تبرز فيه، لأن الفحص الناقد القائم على التحليل والتأمل لا يتيسر لفكرٍ بدائي لا يدرك المشكلة وعمقها، فهي إذن حكم يصدره العقل على الأشياء، ولا يحمل صفة المشاركة في الأحكام الأخرى إلّا من حيث أنه صادر عن تأمل عقلي

متين، أو بالأحرى «هي مستوى من التعميم يحاول أن يرد مفردات القيم السلوكية والمعارف والعلوم على اختلافها إلى قمةٍ واحدة، على نحو ما كان يفعله كل علم من العلوم على حدة . . . ومهمتها استخراج ما هو مضمر في أحكامنا وأفكارنا واعتقاداتنا، لننقلها من حال الكمون إلى حالة العلن»[٩]. ـومن هنا يبدو واضحاً أن أي بناء فلسفي لا يستقيم إلاّ في جوٍ تتوفر فيه مناخات فكرية معينة، تتسم بالرقي والاتزان، والبعد عن الارهاص والقلق، وتعيش جوها العلمي والاجتماعي بحيث يساعد هذا التقدم على تفتّح الذهنيات لاستقبال ما هو جديد وطريف، في ظلال حضارة متنامية عالمة هاضمة.

وأظن أن في هذا التحديد لمعنى الفلسفة ما يقود إلى الزعم الصادق من أن للتفكير الفلسفي علاقة وثيقة بالدين، أو بالأحرى أن الفلسفة نشأت في صورة نقدٍ فكري للمعتقدات الدينية والأخلاقية. وهي دائمًا معنية بهذا النوع من النقد ـعلى أن يشمل منهجية التحليل الواعي لطرق التفكير والصياغة الواعية لنظرةٍ كونية، بحيث تظهر أوجه هذا التأمل في مشكلات مجردة تبحث عن التجربة والمعرفة والحقيقة والله والعقل . . . وإن تلك المشكلات التي تتفحصها الفلسفة ليست بالجديدة أبداً، بل هي نبعٌ قديم للتجربة الإنسانية، تعاود أسئلتها عنها بروح يساير حضارة العصر. ولكن سبيل فحصها لهذه المشكلات هو ما يؤدي إلى طبعها بطابع النقد التحليلي لتلك التجارب، وهو حقاً ما يمثل تيارها، وما يمثل جوهر التيار من عصرٍ إلى عصر، وبين أُمـة إلى أخرى[١٠].

---

(٩) انظر: د. زكي نجيب محمود ـ المصدر السابق، ص١٦٠.

(١٠) انظر: كتاب المؤلف ـ فلاسفة يونانيون، ص١٢.

وإن الطريق لتستقيم أمامنا الآن حين نجد أن الفكر الفلسفي لم ينهض ولم تتفتح أكمامه إلاّ عند ازدهار حضارتنا العربية، إزدهاراً وضعها في القمة من حضارات عصرها، بحيث عادت الفلسفة عنصر ذلك المظهر الحضاري العريق، وصورة صادقة من صور التقدم العقلي الرفيع. ولكن الارهاص الذي سبق هذا البناء الجديد يمتد في نطاق تأثيره الزمني إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون، بل يرتفع إلى الاسكندرية ومدرستها الفلسفية، تلك المدينة التي مثّلت وتمثلت فكراً تقليداً من جهة، وجديداً مبتكراً من جهة أخرى. فأشاعت من حولها حركة عقلية كان لها أثرها الكبير على حضارات الشرق عامة، وحضارة العرب خاصة. وللاسكندر الكبير، ولا شك، يد طولى في إنارة هذا الطريق وتمهيد مسالكه ومعالمه مع العلماء والباحثين، بحيث تمَّ انتشار الحضارة اليونانية بفضله، بكيفيةٍ لم يكن لها مثيل فيما مضى. تمَّ هذا أولاً بانتشار اليونان خارج بلادهم إلى الجنوب والشرق، ثم إلى أقصى الشرق، ثم كان بافتتاح مدن يونانية خارج بلاد اليونان. وكان ذلك أخيراً بانتشار الثقافة اليونانية والعلم اليوناني على نحو أثّر في غير اليونان تأثيراً عظيمًا[11].

على أن المهم هنا أن نلاحظ في هذا الموضع من الحديث، أن الاسكندرية نفسها لم تكن مفتقرة إلى الدراسات العقلية الخاصة بها،

---

(١١) كان لطبّ جالينوس الحكيم (١٣٠ بعد الميلاد) أثره الكبير في الاسكندرية، فكانت المدرسة صورة لاتحاد الطب والفلسفة.

انظر: د. نجيب بلدي ـ المصدر السابق، ص١٤، ٤٢. . وقارن كذلك د. عبد الرحمن بدوي ـ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (بحوث مترجمة)، القاهرة ١٩٤٦.

بل نجد أنها تعاملت مع أفلاطون الأصيل ومع الفيثاغورية القديمة أيضاً، تعاملاً عميقاً يسبق ظهور أفلوطين[١٢] ببضعة قرون، فجمعت بين التفلسف من جهة، والقيم الصوفية ـ العرفانية، من جهة أخرى؛ فكان موقفها محاولة طريفة في التوفيق بين الاتجاهين بما لا يؤدي إلى تقابلٍ في نتائجها!..

وإني لأزعم هنا أن مدرسة الاسكندرية هي الأصل في بناء أفلوطين الفكري أولاً وقبل كل شيء، وإن ما نسميه (بالأفلاطونية المحدثة) تجوزاً، ما هو إلاّ انطباع لصور الهرمسية التي كانت معروفة في عهد تلمذة أفلوطين على يد أمونيوس؛ بحيث عادت معالم المدرسة واضحة فيما قرّره أفلوطين (أو ما يسمى بالشيخ اليوناني عند المفكرين العرب) في (تساعاته) المعروفة لدينا ـ سواء كان هذا التأثر بالهرمسية وقع عليه مباشرة أو بصورة غير مباشرة، فهو في زعمنا فكرٌ إسكندراني لا ريب فيه. ولكنه في الوقت ذاته هو صورة ظلّية لأفكار أفلاطون وفيثاغورس في إطار شرقي جديد، تغلب عليه سمات الإلهام والوحدة

---

(١٢) ولد أفلوطين بمصر عام ٢٠٥م، وتعلّم الفلسفة بمدرسة الاسكندرية بعد أن بلغ الثامنة والعشرين من عمره على يد حكيم من أكبر حكماء المدينة هو أمونيوس. ثم هجر الاسكندرية وكان عمره ثمانية وثلاثين سنة! وفي روما أسّس مدرسة فلسفية عام ٢٥٨م ـ وكانت حصيلة المدرسة ونتاجها هو (التساعات)، التي جمعها ونظّمها تلميذه فورفوريوس الصوري... ومن هنا فإن تكامل منهجه الفلسفي لم يكن في الاسكندرية بل في بلاد الغرب. بينا كانت المدينة على جانبٍ من التقدم العلمي والفلسفي قبل افلوطين بزمنٍ ليس بالقصير؛ خاصة ما كان يرتبط من العلم والفلسفة بجالينوس وحكمته... ومن أشهر علمائها أرخميدس وبطليموس واقليدس صاحب كتاب (الأصول) وهيرون وغيرهم.. وكان لمكتبتها مكانة مرموقة في العصر القديم، وقيل إنها ضمّتْ حوالى (٧٠٠) ألف مجلد!

والتجريد، وهي عناصر في أساسها العميق تنطلق من روحانية الشرق في فجر حضارته الأولى.

١١ ـ ولسنا الآن في صدد تخطيط للفكر الاسكندراني، بل نقصد إبتداء إلى تثبيت أن التأثير الذي ستتركه فلسفة الاسكندرية ومدرستها على معالم العقل العربي؛ ترتفع أصوله الحقيقية إلى أفلاطون بله فيثاغورس وما ندعوه بالأفلاطونية الجديدة هو نتاج لهذه المدينة ذاتها، ينضاف إليها ولا تنضاف إليه، وينطلق منها، ولا تنطلق منه. . وأحسب أننا لو تعمقنا الصورة أكثر مما فعلنا لبدا لنا أننا أكثر اتجاهاً وميلاً إلى تبني عبارة (فلسفة الاسكندرية ومدرستها) بدل عبارة (الأفلاطونية المحدثة). لأن دلالة الأولى أعمق صدقاً وأعمّ حكمًا، وألصق بروحانية الشرق. . ولست هنا وراء عصبية أو دفاع عن أُرومةٍ، بل وراء تحديد وتأطير الحقيقة التاريخية كما يجب أن تكون، لا كما أرادها الغربيون أن تكون! . .

ولعل من الواضح هنا أن للهجرات التي شجعها الاسكندر المقدوني[١٣] من بلاد اليونان إلى الشرق، والعكس بالعكس؛ أثرها

---

(١٣) من الملاحظ أن الإسكندر المقدوني، بعد انتهائه من حملته على فارس، عزم على مزج الشعبين الآسيوي واليوناني، وعمل على تيسير هذا المزج بتعليم الفرس لغة اليونان ـ فأرسل آلافاً من أبناء ضباط الفرس إلى أثينا ليتعلموا اللغة هناك ويتثقفوا بآدابها. . . وفي عام واحد أقام مهرجاناً كبيراً احتفل فيه بزواجه الجديد من أميرة فارسية هي بنت الملك دارا. واحتفل في الوقت ذاته بزواج ثمانين ضابطاً مقدونياً ببنات قادة الفرس. وكان عمله هذا باكورة عقود زواج من نفس النوع، قيل إن عددها لم يقل عن عشرة آلاف! . .
انظر: د. نجيب بلدي ـ المصدر السابق، ص١٩، ٢٣.

العميق في تطوير الفكر وتنميته، مضافاً إلى ذلك المعاناة الظالمة التي لحقت الفلسفة على أيدي الرومان في عقر دارها بعد زوال حكم مقدونيا، مما جعل أبصار المفكرين يومئذ تتجه نحو المشرق، لتجد فيه ضالّتها العقلية التي تريد. وكانت آخر هذه المآسي، وليست آخرها، غلق الأمبراطور الروماني جستينيان عام ٥٢٩ للميلاد مدارس الفلسفة في أثينا؛ وفي مقدمتها أكاديمية أفلاطون التي أمدت بشعاعها الفكر الإنساني مئين من السنين تمتد إلى ألف عام! متذرعاً بذريعة الطغاة من حملة السوط، فطعنها بالوثنية، وبرّر القضاء عليها بمسيحيته، مستحلياً لنفسه أن يكون الوسيلة السيئة التي تحارب العقل، وتستهجن مواطن الفكر! . . . وويلٌ للعقل من أعداء العقل، وويلٌ للحرية من أنصارها المزيفين في كل مكان وفي كل زمان! . .

١٢ ـ وانطلاقاً من الموقف ذاته، سنجد أن هؤلاء الحكماء ـ سواء مَنْ كان منهم من اليونانيين أو المسيحيين المضطهدين في بلادهم – تفتح لهم أبواب الشرق مرحبة بقدومهم، مشجعة لهم على تأسيس المدارس الفكرية، والرقع الثقافية. وقد تركز هذا خاصة في بلاد الشام وفارس، وانطلقت عنهما تيارات الفكر العتيد لتعمّ، بعد حين، مواطن أخرى من بلاد الشرق، يلتقي بعضها بظهور الإسلام في شبه الجزيرة العربية.

وأحسب أن كثيراً ممن عرفوا شيئاً عن هذه الهجرات، لا يتنكرون في الوقت ذاته لتلك البؤر الثقافية الصغيرة التي كانت تتعامل مع الفكر الفلسفي في نطاق مجالها العلمي؛ فربطته بالنجوم تارة،

وبالتقشف والتزهد أخرى. مستوحية في ذلك صوراً متعددة من وثنيات الشرق، كان لبعضها مجال التحام ووئام مع الفكر الغربي الجديد ـ ومدرسة الاسكندرية التي أشرنا تضرب مثلاً على ما نقول - ومن ثمّة إنطاكية وحرّان[١٤]؛ مدينتان شعَّ منهما نور المعرفة فبلغ الآفاق، وفي الأخيرة استقطب الفكر اليوناني والهندي والفارسي، بعد أنْ آلت إليها أيضاً مدرسة الاسكندرية وفلسفتها ومكتبتها[١٥]، لتجد في المدينة (حران) ظلالاً من الوثنيات تفيء إليها، وتحنو عليها، وتجدّد لها شبابها الراحل! . . ولست مبالغاً إذا قلت أن صابئة حران بالذات، بما امتازوا به من اتجاه فلسفي وعقائدي وتصفيةٍ لفكرة الألوهية وإبعاد للصفات عن ذات الواحد، أثّروا على قوالب الفكر الفلسفي والكلامي في

---

(١٤) تقع حرّان بالقرب من منابع نهر بليخ في الجزيرة بين الرها ورأس عين التي اشتهرت بالأديرة التي كانت تدّرس اليونانية القديمة إلى جانب السريانية، وكان تعليم هذه المدارس دينياً يتفق مع غايات الفكر الكنسي.

أما حرّان فكانت شهرتها بالرياضة والفلك والمذهب الاسكندراني، وتنسب حكمتها إلى (هرمس)، وأطلق على مفكريها في العهد الإسلامي اسم (الصابئة). . . وكان من أشهر رجال المدينة في العلم ثابت بن قره (ت٢٨٨هـ) الذي رحل إلى بغداد بصحبة محمد بن موسى الخوارزمي، وعمل في المرصد الفلكي الذي شيده المأمون عام ٢٣٧هـ، وانتهى به إلى الظاهرة الفلكية المعروفة (بهزة الإعتدالين)، وإلى تثبيت نظريته عن المزولة الشمسية، وعن مذهبه الخاص بصفة الشمس وحرارتها ونظام دورتها. وهو أول مترجم لكتاب (المجسطي). . توفي ثابت بعد أن ترك لنا ما يقرب من أربعة عشر كتاباً في مختلف فنون عصره وعلومه.

انظر: ابن خلكان ـ وفيات الأعيان (الطبعة الاميرية) ١/١٢٤ـ١٢٥.

(١٥) نشر الدكتور ماكس مايرهوف بحثاً عن المدارس الفلسفية في البلاد التي فتحها المسلمون، أكّد من خلاله أن مكتبة الاسكندرية انتقلت إلى أنطاكية سليمة، ومن ثمّة سارت في العالم الإسلامي.

الإسلام. بل نجد في تراث مفكرينا، من أمثال الكندي والفارابي وإبن سينا وشائج قربى ترتبط بالصابئة، خاصة مع أولئك الذين دخلوا الإسلام منهم، أو الذين جاؤوا إلى حواضر الدولة الإسلامية وعاصمة الخلافة بغداد.

ويكاد يجمع الباحثون في استعراضهم لأوليات الفكر وتحركاته في الشرق، على ربطه بحزمةٍ واحدة، يرجعونها إلى ما انتهت إليه مدرسة انطاكية المسيحية من نزاعٍ حول طبيعة السيد المسيح(١٦)، فقسمٌ من أولئك جمع بين اللاهوت والناسوت معاً، كاليعاقبة مثلاً(١٧)، وقسمٌ آخر فصل فيه (أي بالسيد المسيح) بين طبيعتين إلهية وبشرية كالنساطرة مثلاً(١٨). وأدى الموقف في نهاية الشوط إلى الحديث عن إرادة الله وفعله، مقارناً بإرادة الإنسان وفعله، وهل هما في وحدةٍ متناسقة في السيد المسيح؛ أم يتمايزان؟ . . . ولم تخلُ منازعاتهم تلك من الاستعانة بمنطق أرسطو طاليس كسبيلٍ لمنهجيتهم الجدلية، وسلاحاً يشهر في وجه المعارضين.

وكان السريان أصلاً هم الذين حملوا الثقافة اليونانية من مواطنها

---

(١٦) قارن مثلاً:

ت.ج. دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٥-١٦. . . اسماعيل مظهر- تاريخ الفكر العربي، بيروت، بدون تاريخ، ١٠-١١. . هنري كوربان- تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت (الترجمة العربية)، ١٩٦٦، ص٥٥-٥٧.

(١٧) «اليعاقبة» فرقة دينية تنهض فكرتها على أن (الكلمة) انقلبت لحمًا ودماً فأصبح الإله هو السيد المسيح، أي ما ظهر بجسده متجسمًا!

(١٨) النساطرة فرقة دينية أسّسها نسطور (٣٨٠-٤٤٠م) أسقف القسطنطينية عام ٤٢٨ =

الجديدة في الاسكندرية وانطاكية، وقدموها للمدن الشرقية الأخرى كالرها[١٩] ونصيبين وحران وجنْدَيسابور؛ مترجمين إياها إلى السريانية في عصر الترجمة لديهم؛ من القرن الرابع بعد الميلاد إلى حوالى الثامن منه، وقد أنجز السريان، في المرحلة السابقة لظهور الإسلام، مجموعة من الكتب نقلوها عن لغتها الأم[٢٠]. . .

= للميلاد. تعتمد فكرته على القول بأن الإآله واحد، وأن (الكلمة) اتحدت بيسوع الجسد، وأن هذا الإآله يتميز بأقانيم ثلاثة هي: الوجود والعلم والحياة.

(١٩) الرها، مدينة تابعة اليوم لتركيا، شيدت حوالى ٢٢٠٠ قبل الميلاد، أسّس بها الفرس عام ٣٦٣م مدرسة كان تعليمها باللغة اليونانية، وأساتذتها من السريان، وكان من أنبغهم سرجيس الرأسعيني المترجم المعروف، وقد سيطر العرب على الرها عام ٦٥٩ للميلاد.

أما نصيبين فهي مدرسة أنشئت عام ٣٢٠م بعد سقوط الرها، وكان اتجاهها الفكري لاهوتياً بعيداً عن العلوم الدنيوية، وهي من أقدم مدارس النساطرة على الاطلاق.

وأما جنْدَيْسابور فهي عاصمة خوزستان في حكم الساسانيين، أسّس فيها كسرى أنوشروان معهداً للدراسات الطبيعية والفلسفية، فاستقطبتها جماعة من العلماء اليونان مـمّن هربوا من مدينة الرها بعد غَلْق مدرستها من قبل الامبراطور زينون عام ٤٨٩م، ومن بقايا عملية المزج التي بدأها الاسكندر المقدوني والتي أشرنا اليها سابقاً.

وكان من أعمال المدرسة الترجمة من اليونانية إلى الفهلوية (الفارسية القديمة). ومن أشهر أطباء المعهد الحارث بن كلده، ويوحنا بن ماسويه.

انظر: اسماعيل مظهر ـ المصدر السابق، ص١٨ . . . وعبد الرزاق الحسني ـ الصابئون ـ ، بيروت ١٩٥٨، ص٢٢-٤٢.

(٢٠) من أوائل المترجمين في هذا العصر، معلم يدعى (ايباس) من مدرسة الرها، ترجم ايساغوجي، وهو مختصر فرفوريوس في المنطق إلى السريانية، ولفظة (ايساغوجي) تعني المدخل ـ أي المدخل إلى مقولات أرسطوطاليس ـ وقد ألّفه فرفوريوس =

ولأبي حيان التوحيدي رأي يذكره في كتاب المقابسات على لسان أبي سليمان المنطقي فحواه أن الترجمة حدثت ـ أول ما حدثت – من اليونانية إلى العبرانية، ومنها إلى السريانية، ومن ثمّة إلى العربية. وأدى هذا التثليث في الترجمة إلى إخلالٍ وتحريفٍ في النص، وطبيعة العبارة ودلالتها. ولولا ذاك، لكنا ـ كما يدّعي التوحيدي ـ على معرفة ببيان اليونان ومعانيهم المبدعة، ولكانت الحكمة قد وصلت إلينا بلا شوب، وكاملة بلا نقص، وكان ذلك نافعاً للغليل، وناهجاً للسبيل، ومبلغاً

= لتلميذه خريساريوس، أوضح فيه الكليات الخمس وهي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام.

ومن مشاهير المترجمين والنقلة أيضاً القس بروبوس (القرن الخامس للميلاد) الذي علّق على كتاب ايساغوجي وكتاب العبارة وكتاب سوفسطيقا والتحليلات الأولى. وكانت هذه التعليقات بمثابة المتون لطلبة السريانية. . . ومنهم سرجيس الرأسعيني (ت٥٣٦م) ـ سابق الذكر ـ الذي ترجم معظم مؤلفات جالينوس في الطب، وهو عراقي النشأة، اسكندراني العلم. وقد انتشرت أعمال سرجيس بين النساطرة واليعاقبة، واعتبرت مصدراً مهمًا في الفلسفة والطب. ولعل من أسباب اهتمامه بجالينوس بالذات لاعتماد الاخير في طبه وفلسفته على العلل الغائية مع إثباته للخالق وتأكيده لفكرة العناية؛ مضافاً إلى ذلك وضوح مبادئه وقوة استدلاله. . وكذلك اندفع المسلمون إليه لنفس الغرض والاسباب.

وينضاف إلى مجموعة النقلة أيضاً الأسقف أخوديما الذي ترجم تعليقات يوحنا النحوي (جون فيلوبونس) لتكون كتاباً مدرسياً للناطقين بالسريانية. . ومنهم كذلك سوبرس سيبوقط الذي ألّف تعليقاً على التحليلات الأولى (القياس) لأرسطوطاليس، وشرح بعض مشكلات كتاب الخطابة. . أما الأسقف يعقوب الرهاوي (حوالي ٦٤٠ ـ ٧٠٨م) تلميذ سيبوقط، فقد ترجم بعض كتب اليونان خاصة في الإلهيات.

وكان السريان على العموم أكثر ضبطاً في ترجماتهم لكتب المنطق والعلم الطبيعي؛ منهم لكتب ما بعد الطبيعة وعلم الأخلاق.

إلى الحدّ المطلوب[٢١] . . . ولا أدري هل قصد التوحيدي بالعبرانية اللغة الآرامية التي نازعت العبرية ثم غلبتها، فترجمت إليها كتب التوراة والتلمود، بحيث كانت الآرامية، في فترة الميلاد، هي اللغة التي تكلم بها السيد المسيح وأجرى خطبه وعظاته فيها[٢٢] . ؟ . يبدو لي أن الأمر كذلك، لأن لهجاتها عرفت في الرها وغيرها من المدن المجاورة.

ومن طريف ما يذكره لنا الفارابي في حديثه عن المشكلة ذاتها، قوله «أن هذا العلم (يقصد الفلسفة) على ما يقال أنه كان في القديم في الكلدانيين وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين، ثم إلى العرب. وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني، ثم صارت باللسان السرياني، ثم باللسان العربي. وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الاطلاق، والحكمة العظمى[٢٣]».

إننا لنزداد فهمًا ووضوح رؤية، إذا نحن عرفنا أن تلك الكتب التي ترجمت إلى السريانية، لم تخل من تحريفٍ وتضليلٍ ـ كما أشرنا ـ مصدرهما الجهل تارة، والتعصب الديني تارة أخرى، بحيث أُبدلت الأسماء بغيرها، وعدّلت الأفكار بما يساير طبيعة العقيدة القائمة لديهم، وقاد هذا، وبشكلٍ عفوي، إلى إضعاف النص، وتفتيت

---

(٢١) انظر: أبو حيان التوحيدي ـ المقابسات، تحقيق وتقديم محمد توفيق حسين، بغداد ١٩٧٠، ص٢٦٦-٢٦٧، المقابسة الثالثة والستون على لسان أبي سليمان.

(٢٢) انظر: عباس محمود العقاد ـ الثقافة العربية أسبق من ثقافة اليونانيين والعبريين، القاهرة، بدون تاريخ، ص١٨.

(٢٣) انظر: الفارابي ـ تحصيل السعادة، طبعة الهند ١٩٣٦، ص٣٨.

المعنى، وانحراف الهدف. وسيعود التحريف مرة أخرى أكثر تأثيراً، وأشدّ تطرفاً في عصر النهضة الحضارية عند العرب. وسنجد من صوره ما يكاد يقلب التراث اليوناني رأساً على عقب! . . .

فِكرٌ وَتفلسُفٌ

١٣ ـ ثم أشرق الإسلام بنوره . . .

بعد أن فقدت شبه الجزيرة العربية عناصر العمق في ثقافاتها القديمة، فكانت مهيئة، بحكم أوضاعها الاجتماعية، للدين الجديد؛ سواء ما كان من وثنياتها الساذجة التي ضربت بجذورها في الأرض، أو من أساطيرها وحكاياتها الجامحة في خيالها الضارب في سمادير الوهم. بحيث لم يتراخ أمر الفرق والمذاهب في الإسلام زمناً طويلاً، كما تراخى في اليهودية والمسيحية. ولم ينقض جيل النبي (ﷺ) حتى ظهرت مسألة النص والتفسير، ولحقت بها المسائل التي تقترن غالباً في كل عقيدةٍ دينيةٍ، كمشكلات القضاء والقدر، والظاهر والباطن، وقضية الصفات الإلهية، وما ينبغي للروح من الصفاء بمعزلٍ عن عالم المادة أو عالم الأجساد[٢٤]. فكانت تلك بمجموعها، عوامل داخلية في إنماء وإغناء وتحريك الفكر العربي نحو التجديد في مواقفه ومواقعه. ننطلق في نظرتنا هذه ممّا ارتأيناه سابقاً بخصوص الكتاب المنزل وما فيه من حثٍّ على النظر العقلي وإمعان الذهن فيما خلق الله فأحسن خلقه،

(٢٤) قارن: عباس محمود العقاد ـ مولد الفلسفة الإسلامية، مجلة الكتاب، القاهرة، السنة الأولى، الجزء الثاني عشر ١٩٤٦، ص٨٤٣.

وتدبّرٍ لما في هذا الكون؛ في نظرةٍ تصدر عن غاية ملتزمة، لا إلزام فيها، أعني أنها تتحرك في إطار حريتها المحدّدة في التعبير عن نظرتها الكونية.

وتشعبت نظرتها تلك إلى وجهات متباينة، إعتمدت الكتاب الكريم من جهة، والسنة من جهة، ثم حكّمت العقل في المشكلات جميعها. ولم تكن بعيدة عن واقعها الذي تعيش... ففي القرآن مثلاً شواهد متعددة تظهر لنا التطابق بين الجبر والتفويض، والتسخير والجواز، والامكان والوجوب، وأحياناً التوافق بين الأمرين. بحيث تنسب الأفعال إلى العباد تارةً، وتارة إلى الملائكة (العقول الفعالة)، وتارة إلى الله... وإن الحديث ليطول بنا إذا أردنا تعقب أصول تلك الاتجاهات بإسهاب، بل سنوجز الحديث عنها قابلاً، أما مظانّ تفاصيلها -لمن يرغب في الاستزادة- فكتب علم الكلام ورجاله. ونكتفي هنا بالاشارة إلى صورها البارزة، معتمدين شعبها الثلاث التي ظهرت في البواكير الأولى للحركة العقلية في الإسلام، متمثلة (بالجهمية) أولاً التي ادعت أن الإنسان ليس قادراً على كل شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا اختيار، وإن الله يخلق الأفعال منه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات. وتنسب الأفعال إلى الانسان مجازاً، كما تنسب إلى الجمادات، فيقال مثلاً أثمرت الشجرة وطلعت الشمس[٢٥].. و (بالجهنية) ثانياً التي أكدت أن الانسان ربّ أفعاله، ولا تسيطر عليه قوة أخرى خارجة على إرادته الحرّة[٢٦] والموقف الثالث الذي ننعته بالوسط، تمثّل بقولهم: «لا

(٢٥) انظر: أحمد أمين ـ ضحى الإسلام، القاهرة، ١٩٤١، ٣/٤٤ـ٦١.
(٢٦) انظر: الأشعري ـ مقالات الإسلاميين، القاهرة، ١٩٥٠، ١/١٩٧.

جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين الأمرين» - باعتبار أن جميع ما في عالم الإمكان حادث على نسقين: (أ) - واجب و (ب) - لازم؛ فما تأخر متأخر إلّا لانتظار شرط، إذْ وقوع المشروط قبل الشرط ممتنع عقلاً. ومن هنا لا يختلف العلم عن النظر إلّا لفقدانه شرط النظر وهي الحياة، ولا تختلف الإرادة عن العلم إلّا لفقدانها شرطها وهو العلم، ولا يختلف العقل عن القدرة إلّا لفقدانه شرطه وهي الإرادة. وكل ذلك على نسقٍ وترتيب[٢٧].

وفي صياغةٍ أخرى، فإن أصحاب هذا الاتجاه (أعني الموقف الوسط) يرون أن الحديث عن فكرة مريدٍ ما لا تكون إلّا والمراد معها، فالله في رأيهم لم يزل عالماً قادراً، ثم أراد - بمعنى أن الارادة ليست من الصفات الذاتية، بل هي من صفات الأفعال، وتتمثل بأعمال القدرة التي لا تنفك عن وقوع المراد في الخارجِ. ومن هنا لو كانت إرادة الله من صفاته الذاتية (كالعلم والقدرة مثلا) لكانت تلك الارادة متعلقة بالممكنات كافة، ومنها أفعالنا الانسانية، باعتبار أن الصفات الذاتية المتحدة مع الذات تتعلق بالجميع، فلو لم تكن متعلقة ببعض الممكنات لصحَّ سلبها عن الله بالاضافة إليه، ونحن نعلم أن الصفات الذاتية لا يمكن سلبها عنه، إذن أفعال الانسان لا تكون متعلقة بإرادة الله، رغم أن القاعدة العامة تقول أن الوجود وسائر الأشياء هي من عنده تعالى.
وفي ضوء هذه الصورة فإن قدرة الانسان هي هبة من الله كسائر القوى الأخرى؛ ما كان ظاهراً منها وما كان باطناً، ولكن للكائن العاقل

---

(٢٧) انظر للمؤلف - صدر الدين الشيرازي، مجدّد الفلسفة الإسلامية، بغداد ١٩٥٥، ص١٤٠ - ١٤٢.

سلطته التي تضاف إليه بالنسبة للفعل فيقال مثلاً: (له أن يفعل هذا، وله أن لا يفعل ذاك) بدلالة الايجاب أو السلب، فكلاهما يضافان إلى الإنسان، فيتقرّر عندئذ مفهوم قولهم: (لا يعُصى مغلوباً ولا يُطاع مكرهاً)- وهو موقف، كما يبدو لنا، يتميز بكونه الأوسط بين الموقفين السابقين. ويلخص السيد هادي السبزواري في منظومته الفلسفية المعروفة هذا الموقف بقوله:

لكنْ كما الوجود منسوب لنا

فالفعل فعل الله وهو فعلنا!

وإنني لأزيد هنا، فأرفض الرأي الذي يذهب إلى أن نهي الرسول (ﷺ) لبعض صحابته من التحدّث في القدر (ومعناه القدرة التي أقدر الله عباده على القيام أو عدم القيام بفعلٍ ما) كان سبباً في إبعاد المسلمين عن التعمق الفكري، ومزاولة الأحكام العقلية الخالصة؛ أجل، أرفض هذا لأن موقف النبي (ﷺ) منطلق من أن القرآن فيه ما يغنيهم لتنظيم تعاملهم العقلي مع الكون، وأن الحديث في القدر (ولم يقل عن القدر) ـ لأن الحديث عن الشيء مباح أصلاً ـ قد ينسحب إلى أحكام مبتسرة لا حاجة لهم بها. بينا الحديث (عنه) يكوّن جوهر القضية التي أثارها الإسلام، وهي حرية الإنسان وإرادته[٢٨].

وكذلك يمكن دحض الصورة التي يرسمها بعض الباحثين عن

---

(٢٨) يُروى أن الإمام علي بن أبي طالب (ع) كان جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين، إذ أقبل شيخ فجثا بين يديه ثم قال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أبقضاء من الله وقدره؟ فقال له أمير المؤمنين: أجل يا شيخ؛ ما علوتم تلعة، =

الموقف ذاته، مدّعين بأن التصفية الجسدية التي لحقت معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم والجهم بن صفوان، كانت بسبب أقوالهم بالجبر أو بحرية الإرادة؛ بينا نرى أن الأمر يكمن في حقيقته في حكايات القتل السياسي في الإسلام، حيث لعب هذا الاتجاه دوره الكبير، خاصة إذا رأينا المظالم التي ارتكبت باسم الجبر تارة، وباسم حرية الإرادة تارة أخرى ـ لذا فإن أخذ مقاتلهم مأخذ الروايات الواردة في كتب الأسانيد، أمر لا يتفق ومنهجنا الذي نريد.

ومن طريف ما يحدثنا به التوحيدي في (الامتاع والمؤانسة) عن مشكلة حرية الفعل الانساني ذاتها قوله: «مَنْ لحظ الحوادث؛ والكوامن والصوادر؛ والأواتي من معدن الالهيات؛ أقر بالجبر، وعرّى نفسه عن العقل والاختيار، والتصرّف والتصريف، لأن هذه كلها- وإنْ كانت ناشئة من ناحية البشر، فإن منشأها الأول إنما هو من الدواعي والبواعث والصوارف التي تُنسب إلى الله الحق... أما مَنْ

= ولا هبطتم بطن وادٍ إلاّ بقضاء من الله وقدره، فقال له الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين، فقال له: مَهْ يا شيخ، فوالله لقد عظّم الله لكم الأجر في مسيرتكم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين. فقال له الشيخ؛ وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين، وكان القضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟! فقال له الإمام: أوتظن أنه كان قضاء حتماً وقدراً لازماً! إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمة للمذنب ولا محمدة للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب!!. إنَّ الله تبارك وتعالى كلّف تخييراً ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُطعْ مكرهاً ولم يملك مفوضاً.

انظر: للمؤلف: صدر الدين الشيرازي ـ ص١٤٢.

نظر إلى هذه الأحداث والكائنات، والاختيارات والارادات، من ناحية الكاسبين الفاعلين، المحدثين، اللائمين، الملومين، المكلفين، فإنه يعلقها بهم، ويلصقها برقابهم[٢٩]» . .

تلك هي أهم مؤشرات الخلاف فيما بينهم: انطلقوا من كتابهم يجادلون، ورجعوا إليه يستنبطون، مستهدفين في الحالين ردَّ الناكثين، وثقف المعاندين، وإضعاف المبتدعين[٣٠].

١٤ ـ وهل نعدو الصواب كثيراً، إذا قلنا إن الصورة التي رسموها

---

(٢٩) انظر: أبو حيان التوحيدي ـ الامتاع والمؤانسة، القاهرة ١٩٣٩، ١/٢٢٣.

(٣٠) يميل بعض الباحثين العرب (ومنهم الدكتور علي سامي النشار ـ انظر كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة ١٩٦٦، ١/ ٤٠ ـ ٤١) إلى أن هناك أسباباً خارجية لا تمت إلى جوهر الإسلام بشيء دفعت إلى ظهور هذه الجدلية لديهم، منها اليهودية ومناقشاتها العقلية عن الوحي، والمسيحية وجدليتها عن المسيح وحقيقته ورأي الإسلام فيه؛ مما قاد إلى نشأة هذا الفكر في بدء الدين الجديد.

ولا أجدني مؤيداً لهذا الموقف، لأنني أكثر ميلاً إلى الرأي الذي يذهب إلى أن مسألة الجبر والاختيار منبعثة عن الدين الجديد أصلاً، لأنها في صلب كتابه من الناحية الفكرية ـ وقد نجد في صورها الفرعية آراء غريبة أحياناً، ولكنها تبقى إسلامية الأصل والمحتد.

إن الدكتور النشار يتميز بين الباحثين باستقطاب الرأي لديه في جهتين: سلباً أو إيجاباً، وفي مثل هذه الحال يضيع الحد الوسط في أحكامه التي يريد، رغم أن جِدّة الاجتهاد قد توقع الإنسان الباحث في خطأ الاجتهاد ذاته! ولا منجاة عندئذ إلا بالعودة إلى الأحكام الموضوعية التي هي الوسط الذي نقصد.

أما دعاوة أن نظرية الجبر والاختيار لها جذور خارجية فمرجعها آراء بعض المستشرقين ممن حاولوا الدّس على الإسلام وفكره الجديد.

انظر: للمؤلف ـ الفيلسوف الشيرازي ـ ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت ١٩٧٩، ص ١٦٤ وما بعدها.

لمشكلة القضاء والقدر، أخذت لديهم منظوراً ميتافيزيقياً حاداً، نعجب كل العجب في ظهوره على هذه السمة، في مرحلةٍ بَعْدُ لم تتعامل حقيقياً مع الفلسفة! . . . على الرغم مما نجده في الكتاب المنزل من ظواهرها التي أشرنا إليها. وقد يدفعني هذا إلى تبني الميل نحو ما أورده بعض الباحثين من أن العرب كانوا على معرفة بالفكر اليوناني قبل عصر الترجمة المعروف، وذلك اعتماداً على ما يرويه لنا المسعودي وابن أبي أصيبعة وابن كثير، والشيرازي-صدر الدين[٣١]، وماكس مايرهوف بهذا الخصوص.

واختار من بينهم الشيرازي (ت١٠٥٠هـ) أحد كبار الفلاسفة بعد إبن رشد، حيث يقول: «ووقع بأيديهم (أي المسلمين) مما نقل جماعة في عهد بني أمية من كتب قوم كانت أساميهم تشبه أسامي الفلاسفة، فظن القوم أن كل إسم يوناني هو إسم فيلسوف، فوجدوا فيها كلمات استحسنوها، وذهبوا إليها وفرعوها رغبة في الفلسفة. وانتشرت في الأرض وهم فرحون بها، وتبعهم جماعة من المتأخرين، وخالفوهم في بعض الأشياء، إلّا أن كلهم إنما غلطوا بسبب ما سمعوا من أسامٍ هائلة يونانية لجماعة صنفوا كتباً يتوهم أن فيها فلسفة. وما خرجت الفلسفة من اليونان إلّا بعد انتشار عامتهم وخطبائهم». . ثم يضيف الشيرازي في (أسفاره) قائلاً: «إن المتكلمين الأوائل في عهد بني أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين نقلت بعض كتبها إليهم، ولكنها ليست من ذلك النوع المشائي الذي عرفه المسلمون بعد»! . . .

---

(٣١) انظر: الشيرازي ـ صدر الدين: كتاب المبدأ والمعاد، طبعة حجرية، بدون تاريخ، ص ٦٨.

إن استدراك الشيرازي هنا له دلالته المنهجية حيث أن الفكر المشائي لم يصل إلى العرب على حقيقته إلاّ في عصور الترجمة الرسمية. . . ثم أن أمر الاتفاق والترابط بين بعض أفكار اليونانيين وأقوال بعض حكماء العرب، قد يرتفع في نظرنا إلى عصر الإمام علي بن أبي طالب (ع)، بل نجد بعض مؤشرات هذا التراث في كتاب (نهج البلاغة) نفسه! ولسنا ندّعي أن أولئك الأفذاذ الخالدين من مفكرينا كانوا نقلةً لفكرٍ وثني غريب عنهم؛ بل نحتمل في هذا الموقف رأيين:

أحدهما قدرة الفكر العربي أن يتوصل بنفسه، وبمضمونٍ باطني، إلى قواعد استنتاجية ومنطقيةٍ ـ استدلالية نحو الكون، مستمداً إياها من أعماق حياته الخاصة؛ كما أُثر عنه مثلاً بناء مناهج البحث لديه. .

والاخر، ما نتصوره من إطلاع بعض رجال العرب على تراث اليونان في ترجمته الفهلوية؛ وخاصة منطق أرسطوطاليس ـ بشكلٍ مباشر أو غير مباشر ـ بحيث حفظ لنا تلك المأثورات سليمة من الضياع والعبث، وبقيت كذلك حتى قيام عصر الترجمة، وبروز فكرة الحاجة إليها حضارياً.

وفي كلا الرأيين ما يرفع تهمة الانتحال عن كتاب نهج البلاغة ويدفعها بعيداً عن تخرصات المستشرقين وتابعيهم.

١٥ ـ وأول ما أود أن أُلفت إليه النظر؛ هو أننا لم نجد لديهم ربطاً واضحاً في نظرية القضاء والقدر بعناصر المعرفة الإنسانية من جهة، وبالأخلاق والسلوك من جهة أخرى، كي يستوي عندهم موقف الانسان إزاء المشكلات التي يتعامل معها؛ سواء ما يرتبط منها بالعقيدة

حيناً أو بالأعراف حيناً آخر. . . والمشكلة ـ بحدّ ذاتها ـ تنهض، كما أعتقد، على سلّمين: الأول منهما هو (الالتزام) ـ فكلما حقّقت الالتزام، تحققت حريتي، وكلما تحققت الحرية صدر الفعل بإرادة حرة، أي صدر باختيارٍ وتدبرٍ بسبب الالتزام نفسه. والحرية التي أقصدها هنا هي حرية الفعل، أي حرية الابتداء بالفعل أولاً. أما القدرة على إرجاع الفعل ثانية، أو بالأحرى التراجع عنه، فأمر دونه خرط القتاد! بَلْهَ نحن في هذا مجبرون جبراً ذاتياً لا مشاحة فيه، ولا قدرة لنا على التنكر له حتى بسبيلٍ نفسي!..

وأما السلّم الثاني، فهو أنني مختار وحرّ بقدر ما أمتلك من معرفة، أي أن حريتي هي معرفتي.. أنا مسؤول بقدر ما أعرف وأعلم، وليس معنى هذا سقوط التكليف عن الجاهل، بل معناه فقدان الحرية بالذات، التي هي ظاهرة من ظواهر الإنسان السوي في تأديته للفعل الذي يريد.

ولا أزعم هنا أن المفكرين العرب أدركوا المشكلة على هذا الجانب من تصورنا إياها، بل هم أضافوها إلى الإنسان مرّةً، وإلى الله أخرى، وفي الحالين لم تخرج نظرتهم إلى دلالة الفعل الإنساني بمعناه الذي أشرنا إليه.

ولعل مدرسة الاعتزال كانت أدق المدارس في عصرها (التزاماً) بحرية الفرد، لأن في حريته يكمن مبدأ العدل الإلهي، ومقتضى العدل الإلّهي عندهم أنْ يثاب الإنسان وأن يعاقب على أفعاله. فما دام الإنسان حراً في اختياره، فحريته هذه لن يكون لها معنى إلاّ إذا كان مسؤولاً عما يفعل، ثم لا يكون لهذه المسؤولية معنى إلاّ إذا ترتّب الجزاء

المناسب على العمل[٣٢]. فكأنهم هنا يجددون موقف أسلافهم القدرية، وليس معناه أنهم كانوا فرعاً للقدرية في القرن الأول للهجرة، بل باعتبار أنهم أصحاب الاختيار وحرية الإرادة بمعناهما الحقيقيين.

وتعتبر مدرسة الحسن البصري (ت ١١٠هـ) مصدراً من مصادر القول بالقدر، ويعتبر معبد الجهني أول متكلم فيه - كما أشرنا سابقاً - وعُدّتْ مدرسة الاعتزال أيضاً ضمن أصحاب القول بالقدر. والواقع أن المدرسة القدرية سبقت مدرسة الاعتزال[٣٣].. ولعل رسالة الحسن البصري التي نشرها هيلموت ريتر في مجلة Der Islam (المجلد الحادي والعشرين/٦٧-٨٢) والتي خاطب فيها الحسن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، فيها ما يشعر بموافقة البصري على مذهب القدرية في عصره. ولكن الشهرستاني في ملله ونحله يشك في نسبتها إلى الحسن، بل ينسبها إلى واصل بن عطاء (ت١٣١هـ)[٣٤].

وأيّاً كان، فإننا نجد في القرآن - كما ألمحنا سابقاً - إتجاهات ثلاثة؛ ويميل الاستاذ جِرِم إلى أن السور المكية أكثر ميلاً إلى تقرير حرية الفعل الانساني واختيارِهِ، بينا السور المدنية أميل إلى تقرير الجبر[٣٥]. وليس في الموقف القرآني ما يدعو إلى التناقض - كما يحلو لبعضهم هذا

---

(٣٢) انظر: د. زكي نجيب محمود - المصدر السابق، ص ١٢٢.

(٣٣) قارن: بحث المرحوم طيب الذكر الدكتور عز الدين آل ياسين الموسوم مذهب الحسن البصري في القدر، مجلة الألواح، بيروت، السنة الأولى، عدد ١٢، ١٣. وانظر أيضاً: الشهرستاني - الملل والنحل ١/٦٢ - ٦٣.

(٣٤) انظر: الشهرستاني - المصدر السابق، ١/٦٣.

(٣٥) انظر: د. عبد الرحمن بدوي - مذاهب الإسلاميين، المعتزلة والأشاعرة، بيروت ١٩٧١، ١/١٠٠.

الادعاء ـ لأن الكتاب هنا يقرر ما هو واقع حقاً بالنسبة للكائن الناطق الذي تتمثل فيه هذه الاتجاهات؛ سواء ما كان منها بايولوجياً أو طبيعياً أو إرادياً، وتلك سنّة الله في خلقه ولا تجد لسنة الله تبديلا! . .

ومن المفارقات التي يقع فيها مؤرخة الحوادث بالنسبة لنعت (القدرية) قولهم، أنهم استقوا رأيهم من النصارى، إذْ ورد في الأخبار «القدرية مجوس هذه الأمة» ـ والمعروف أن المجوس كانوا يقولون بالجبر، لا بالاستطاعة والاختيار[٣٦]!

١٦ ـ وعود إلى المعتزلة ومصطلح الاعتزال، نجد أن محمد بن النعمان المعروف بالمفيد (ت٤١٣هـ) يورد الرأي التالي في هذه التسمية[٣٧]: «هو لقب حدث لها عند القول بالمنزلة بين المنزلتين، وما أحدثه واصل ابن عطاء من المذاهب في ذلك ونصب من الاحتجاج له، فتابعه عمرو ابن عبيد، ووافقه على التدين به من قال بها ومَنْ اتبعهما عليه إلى اعتزال الحسن البصري وأصحابه، والتحيّز عن مجلسه، فسماهم الناس المعتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن بعد أن كانوا من أهله، وخروجهم بما

---

(٣٦) قارن: د. جواد علي ـ يوحنا الدمشقي، مجلة الرسالة، القاهرة العدد ٦١٢، مارس ١٩٤٥، ص ٣٠٧.

(٣٧) انظر: محمد بن النعمان المعروف بالمفيد ـ أوائل المقالات، تبريز، ١٣٦٣هـ ص ٣٥ ـ ٣٧.

وقارن بالنسبة للمعتزلة ما يلي:

الخياط المعتزلي ـ كتاب الانتصار، القاهرة ١٣٤٤هـ، ص ١٢٦

المسعودي ـ مروج الذهب، طبعة أوربا، ٦/ ٢٠ ـ ٢٣.

الأشعري ـ مقالات الإسلاميين، ١/ ٣١١.

د. عبد الرحمن بدوي ـ مذاهب الإسلاميين، ١/ ٥٥ ـ ٧٢.

ذهبوا إليه من هذه المسألة . . . ولم يكن قبل ذلك يُعرف الاعتزال، ولا كان عَلَمًا على فريقٍ من الناس»

وفي الصورة التي يسوقها لنا الشيخ المفيد ما يؤدي إلى الجمع بين رواية البغدادي في كتابه الفرق بين الفرق (ص٩٤، ٩٨) ورواية إبن خلكان في وفيات الأعيان، يضاف إليهما أيضاً ما ذهب إليه المتكلم الشهرستاني في ملله ونحله حول الموضوع، رغم إن لكل واحدٍ من هؤلاء المؤرخة رأياً ينفرد به.

ومن غريب ما يذهب إليه المرحوم أحمد أمين (فجر الإسلام ١/ ٣٤٤ ـ ٣٤٥) أن مصطلح (المعتزلة) هو ترديد لاسم فرقةٍ يهودية كانت تتكلم في القدر! ونحن نؤكد ما سبق لنا تأكيده من أن نظرية القضاء والقدر وحرية الفرد هي خلق الانسان المسلم أصلاً؛ أما تأثراتها المتأخرة فأمرٌ لا مشاحة فيه، ولا يمكن ان يعتبر أساس لقيامها. وموقف أحمد أمين هنا هو بحدّ ذاته ترديد لآراء المستشرقين وسمومهم.

وينبغي أيضاً أن ندفع دفعاً صريحاً الخلط التاريخي الذي وقع فيه بعض رجال المدارس الفكرية والفرق الإسلامية كإبن تيميه، وابن قيم الجوزية، فوصفوا المعتزلة باسم (الجهمية) من حيث أن الأخيرة ذهبت إلى نفي الصفات، وأنكرت رؤية الله في اليوم المشهود. ولكن هذا، في رأينا، لا يبرّر التسمية منهجياً، لأن الاتجاه عند الجهمية نحو (الجبر)، بينا موقف المعتزلة ينطلق أساساً من حرية الإرادة، وتنهض فلسفتهم على عقلانية العقيدة بشكلٍ عام؛ مما لا يستوي معه الحكم على اتجاهين متباينين بأدواتٍ واحدة لا تختلف! . .

ولعل في موقف ابن المرتضى (ت٨٤٠هـ) في كتابه «المنية

والأمل» طرافة وجدة في تبريره هذه التسمية، حيث يرى أن اعتزالهم عن البدع وزيفها هو السبب الحقيقي في هذا النعت... ويذهب المستشرق الايطالي نلّينو إلى أن المعتزلة ليست فرعاً أو استمراراً للقدرية في القرن الأول، بل أن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الإرادة[٣٨]. وهو رأي يتفق عليه كثير من الباحثين قديماً وحديثاً كما أشرنا.

ويرى فون كريمر «أن الاعتزال نما وانتشر في دمشق تحت تأثير رجال الدين من البيزنطيين، وبخاصة يحي الدمشقي وتلميذه تيودور أبو قرة ـ أما ذلك الاسم الآخر الأكثر وضوحاً وهو (القدرية) فإنه يرجع الى مذهبهم القائل بحرية إرادة الإنسان[٣٩].»

وموقف فون كريمر لا يختلف في حقيقته عن مواقف المستشرقين التي تتصف، في كثير من الأحيان، بالاجتهاد المتأثر بعوامل الأحكام المتسرعة غير الناضجة... ولكننا قد نجد أن بعضهم يدرك من حقائق الأمور صوراً أكثر وضوحاً وأصدق قولاً؛ فهذا مثلاً (نيبرج) في مقدمته لكتاب الانتصار للخياط المعتزلي يرى أن المعتزلة قدّمت ـ وهي مستعينة بجدلية عصرها وأديانه ـ طرائق للأسلوب الفلسفي المتين، كي تبرز ما كَمُن في الدين الإسلامي من حقائق الفكر وفضائل الأخلاق، وليظهر الدين عندئذ بمظهر قوي يحقّق الغاية التي يريد. وحكم نيبرج هنا لا يقع تحت طائلة التسرّع والابتسار!.

---

(٣٨) انظر: د. عبد الرحمن بدوي ـ التراث اليوناني في الحضارة العربية ص ١٩٢.
(٣٩) انظر: د. حسن ابراهيم حسن ـ تاريخ الإسلام السياسي، القاهرة ١٩٣٥، ص ٥١٢.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن للمعتزلة مواقف عامة أجمعت عليها كتب الأصول والفروع، يمكن حصرها بالنقاط التالية[٤٠]:

تأكيدها القول بأن الله قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ومن حيث هو كذلك؛ فإن صفاته عين ذاته. فالمعتزلة إذن اعتبرت الصفات غير زائدة على الذات، لا كما عبّر الشهرستاني عنهم من انهم «نفوا الصفات القديمة اصلاً» ـ فهذا أمر مخالف لما يذهبون.

وادّعتْ المدرسة أن كلام الله محدث ومخلوق (يقصدون القرآن) وهو حرف وصوت. وأن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاتها؛ رغم اختلافها في وجوه وجودها ومحامل معانيها. واتفقت المدرسة على نفي رؤية الله يوم القيامة بالابصار، ونفت التشبيه عنه من كل وجه: جهةً ومكاناً وصورة وجسمًا وتحيّزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيّراً وتأثراً. وأوجبت عند ذلك تأويل الآيات المتشابهة فيها.

وذهبت أيضاً إلى أن الانسان قادر على خلق أفعاله خيرها وشرها، فما كان خيراً يثاب عليه، وما كان شرّاً يعاقب عليه ـ وليس للإنسان أن يضيف شراً أو ظلمًا إلى الله لأنه خير محض. واتفقت أن (الواحد الحق) لا يفعل إلاّ الخير والصلاح والفلاح مقرونة بعنايته الشاملة لعباده.

وأما مفهوم الأصلح واللطف فقد اختلفت المدرسة في أنماطه ودرجاته حسب آراء قادتها الفكريين، ولكنها أجمعت على تسميته (عدلاً).

---

(٤٠) انظر: الشهرستاني ـ الملل والنحل ١/٥٨ ـ ٦٠.

وإنّ الانسان المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعةٍ وتوبةٍ استحق الثواب وما هو أكثر منه! أما إذا وافت منيته من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحق الخلود في النار! ولكن المعتزلة تستدرك فترى أن عقابه أخف من عقاب الكفار، باعتبار أن العقاب على أنماط ودرجات.

وأكدت أيضاً أن أصول المعرفة، والحَسَن والقبيح يجب معرفتها بالعقل، وأن اعتناق الحَسَن واجتناب القبيح واجبٌ، وورود التكاليف ألطافٌ لله أرسلها إلى عباده بتوسط الأنبياء، امتحاناً واختباراً، «ليهلك مَنْ هلك عن بيّنة، ويحيا مَنْ حيَ عن بيّنة».

أما بالنسبة للإمامة، فقد اختلفت المدرسة في موقفها، فهناك فئة تميل إلى النص، وفئة تميل إلى الاختيار، ولكل منهما وسائل وغايات فيها يذهبون.

وإن الحديث ليطول بنا إذا تعقبنا جميع اتجاهاتها ومواقفها، ولكن معتزلياً من المتأخرين يحدّد لنا أهمّ معالمها فيقول[٤١]: «أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حيّاً، ليس بجسم، ولا عرض، ولا جوهر، غنياً واحداً، لا يُدرك بحاسّة، عدلاً حكيمًا، لا يفعل القبيح ولا يريده، كلّف تعويضاً للثواب، ومكّن من الفعل وأزاح العلّة؛ ولا بدّ من الجزاء، وعلى وجوب البعثة حيث حسنت، ولا بدّ للرسول صلى الله عليه وآله من شرع جديد، أو إحياء مندرس، أو

(٤١) انظر: ابن المرتضى ـ المنية والأمل، نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ١/٥٣.

فائدة لم تحصل من غيره، وإن آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والقرآن معجزة له، وإن الايمان قول ومعرفة وعمل، وإن المؤمن من أهل الجنة. . . وإن الفاسق لا يُسمى مؤمناً ولا كافراً، إلاّ من يقول بالارجاء؛ فإنه يخالف في تفسير الإيمان وفي المنزلة فيقول: الفاسق يسمى مؤمناً. وأجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه. . . وأجمعوا على تولي الصحابة، واختلفوا في عثمان بعد الأحداث التي أحدثها، فأكثرهم تولاه وتأوّل له. . . وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمرو بن العاص. . وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.»

١٧ ـ تلك وقفة صادقة لابن المرتضى في تكثيفه لأفكارهم، ولعل أوضح وسيلة لتحديد ما تقدّم من الآراء هو حصر أصُولهم الخمسة على الوجه التالي:

أ ـ التوحيد: وقصدت به المدرسة وحدانية الله من حيث هو واحد أحد فرد صمد. وهو موقف موجه أصلاً ضد المشبهة ومَنْ قال بالتعدُّد والإشراك. ومن هنا نجد الخياط المعتزلي[٤٢] يؤكد مستفسراً، «هل يُعرف أحد صحّح التوحيد، وثبّت القديم جلّ ذكره واحداً في الحقيقة، واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألّف فيه الكتب، وردّ على أصناف الملحدين سواهم؟ (يقصد المعتزلة) هم وحدهم المعنيون بالتوحيد والذبّ عنه من بين العالمين!»

وكان من نتائج هذا الموقف ـ كما أشرنا في أعلاه ـ أنْ وضعت المدرسة الصفات عيناً للذات دون زيادة أو نقصان. ويلخص لنا

(٤٢) انظر: الخياط المعتزلي ـ كتاب الانتصار، ص ١٣، ١٤، ١٧.

الخياط المعتزلي أيضاً دلالة هذا المضمون معتمداً على صفة العلم فيقول: «فلو كان الله عالماً بعلم، فإما أن يكون ذلك العلم قديماً او محدثاً، ولا يمكن أن يكون قديماً لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين وهو قول فاسد، ولا يمكن أيضاً أن يكون علماً محدثاً لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله في نفسه أو في غيره، أولا في محل، فإن كان أحدثه في نفسه أصبح محلاً، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، وهذا محال! . . . فلا يبقى إلّا حال واحد وهو إن الله عالم بذاته.[٤٣]»

ويحدّد لنا النظّام المعتزلي هذه الدلالة بعبارته بأن صفات الله اختلفت لا لاختلافٍ في ذاته، وإنما لاختلاف ما ينفي عنه من المتضادات كالجهل والعجز والموت، أما ذاته تعالى فواحدة لا اختلاف فيها[٤٤].

ورغم أن المعتزلة أباحت لنفسها تعبيرين اصطلحهما بعض مفكريها بديلاً عن الصفات وهما (المعاني) التي قال بها معمّر السلمى (ت٢٢٠هـ) و(الأحوال) التي ادعاها أبو هاشم الجبائي (ت٣٢١هـ)، فإنها في حقيقتها أرادت أن تبلغ بعملية التزيه مبلغاً يرتفع على كل شبهة يمكن أن تقال بالإضافة إلى الصفات؛ سواء كان الله عالماً بذاته، أو عالماً بعلمٍ هو ذاته، لأن التباين هنا، كما نعتقد، دلالة وجودية فحسب وليس قدماً ذاتياً يستدعي النفي أو الإثبات.

ونعود بعد هذا الاستطراد القصير، إلى قضية التوحيد، فنجد أنها أثارت عدة مشكلات في عصرهم، يتعلق بعضها بكلام الله (كما

(٤٣) انظر: المصدر السابق، ص ١١١ - ١١٢.
(٤٤) انظر: الأشعري - مقالات الإسلاميين، ١/١٦٦ - ١٦٧.

سنشير إلى ذلك مستقبلاً)، ويتعلق الآخر في رؤيته يوم القيامة، وكان للمعتزلة موقف حادّ وصارم إزاء الرؤية البصرية ونفيها نفياً قاطعاً، لأنها تؤدي - في رأيهم - إلى التشبيه، ومن ثمّة إلى التجسيم، وهما أمران لا مشاحة في إنكارهما بالنسبة إلى الله. . وأيّاً كان الهدف من هذه المعركة، ففي مفهوم الرؤية البصرية خلاف بين أصحاب الفرق الإسلامية، فقد نفت الإمامية في تراثها فكرة الرؤية، وأوّلتْ النصوص والأحاديث تأويلاً يركن إليه العقل كما فعلت المعتزلة. . وذهبت الأشاعرة إلى ما يقابل هذا الموقف مستعينة بدلالة التأويل الشرعي ظاهراً. . . ولعل في بحث الإمام عبد الحسين شرف الدين الموسوم (كلمة حول الرؤية) ما يقود إلى دراسةٍ معمّقةٍ ومتفتحة حول الموضوع، فليراجع في مظانّه[٤٥].

٢ - العدل: وخلاصة موقفهم فيه، أنه صفة من صفات الله تبعد عنه الظلم والجور وإحداث الشر، وتضيف إليه الحكمة في كل ما يوجد وما يخلق. والإنسان رب أفعاله، مكلف بالاختيار - كما أشرنا - فهو قادر على أن يفعل أو لا يفعل على أساسٍ من دلالة القدرة؛ فالجبر إذن مرفوض عقلاً ونقلاً بطرائق الحكم والتأويل. والقدرة بحدّ ذاتها من الله؛ سواء ما كان يخلق منها مباشرة عند قيام الإنسان بعملٍ ما، أو أنها في الإنسان أصلاً، باختلاف آرائهم فيها، مع التأكيد أن القدرة هذه تجري قبل الفعل من حيث أنها تتضمن الدلالتين[٤٦]؛ أعني القيام به أو تركه على حدّ سواء وهو تبرير سليم بالنسبة لمناهجهم في حرية

(٤٥) عبد الحسين شرف الدين - كلمة حول الرؤية، لبنان، ١٩٥٢.
(٤٦) قارن: الأشعري - المصدر السابق، ٢/٤٠٤.

الإرادة، وتؤدي حتمًا إلى قبول فكرة العقاب والثواب، والقناعة الكاملة في قيام الأنبياء والرسل، ليختار الإنسان واحداً من السبيلين: إما مؤمناً، وإما كفورا. ولا يصح هذا الاختيار إلا إذا صدر عن إرادةٍ حُرّة لها الغُنم وعليها الغُرم، لأن الله عادل لا يظلم الناس ولا يبخس أشياءهم، وقد منحهم العقل، وأرشدهم بالأنبياء، وهداهم بكتابه العزيز، فهم جميعاً أمامه سواسية كأسنان المُشط، لا شفاعة لأحدٍ منهم إلاّ طاعته وتقواه، وكفى بالله شهيدا.

وحَسْبُ هذا الموقف أن يقود في نهاية الشوط إلى رأيٍ آخر تبناه بعض رجال المعتزلة، ومنهم إبراهيم بن سيار النّظام (الذي تمسك بفكرة الإمامة والشفاعة معاً في مأثوراته الكلامية) - حيث ذهب إلى القول بنظرية (الأصلح)؛ بمعنى أن الله لا يفعل إلاّ الصلاح لعباده، وليس له إلاّ هذا، لأنه جواد كريم، كالنبع الذي لا يصدر عنه جفاف، وكالشمس التي لا يصدر عنها ظلام. أو بعبارةٍ أخرى نقتبسها من (طيماوس) أفلاطون حيث يقول «ليس في الإمكان أحسن مما كان!» فكأن هنا نحواً من الحتمية الضمنية في قاعدة الأصلح لم ينتبه إليها معتزلة ذلك الزمان! . رغم ما تميّزوا به من تنسيق بين حرية الإرادة من جهة، وخلق الله المحتوم لهذا العالم من جهة أخرى، واضعين نصب أعينهم (فكرة التكليف) لأنها مرتبطة بالحرية، ولأنه لا حرية بدون تكليف، أو بالأحرى لا حرية بدون إلزام كما سبق لنا القول.

وقاد هذا إلى تبني فكرة (العود الأبدي) التي أكدها الإسلام في رسالته، كي لا يلْبس على الناس دينهم، بل هناك حساب وعقاب وجزاء وثواب، يلعب العقل دوراً واسعاً وعميقاً في المجالين منها: في حال القرض وفي حال الرفض معاً، وتلك ولعمري سمة ترتفع

بالإنسان المسلم إلى مجالات رحبةٍ من الحسّ الحضاري والنزعة العقلانية يندر مثيلها في الحضارات الأخرى.

٣ـ الوعد والوعيد: وهو تأكيد على صدق الله في وعده ووعيده؛ فجزاء الإحسان بالحسنى، والإساءة بمثلها، فهو الحكم العادل وإليه ترجع الأمور. وغاية الوعد هنا ـ كما يقول القاضي عبد الجبار في كتابه «المغني في أصول الدين» ـ هو إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل، أما الوعيد فهو خبر يتضمّن إيصال ضررٍ إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل. ولا بدّ من اعتبار الاستقبال في الحدّين معاً، لأنه، إنْ نفعه في الحال، أو ضرّه مع القول، لم يكن واعداً، ولا متوعداً!..

٤ـ المنزلة بين المنزلتين: والغرض منها أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر، بل هو (فاسق) فحسب، فهو إذن في منزلةٍ بين المنزلتين، لأن الإيمان تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح ـ وفي هذه التفرقة تكمن صورة العصر الذي عاش خلاله المعتزلة، فارتسمت معالمه ومشكلاته في أحكامهم ونوازعهم، متخذين من معاناتهم تلك موقفاً اجتهادياً ينطلق من قواعد دينيةٍ خالصة، مشاركين في ذلك مجتمعهم الجديد، في محاولةٍ لإيقاف هذا التطرف العجيب الذي عاشته بعض الفرق وليس موقفهم هذا بالموقف الوسط، كما يتصور البعض؛ لأن الوسط في حقيقته حكم أخلاقي يتقبله الناس، وليس (الفسق) كذلك، إلاّ إذا استحالت القيم الأخلاقية إلى موازين لا تدخل في نطاق هذه الأحكام؛ ولكن لم يكن عصرهم عصر هذه الصرعات!!..

٥ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وهو فرض كفاية؛ يقصد به العمل على تثبيت القيام بتعاليم الإسلام والدفاع عنه ضد المخالفين

والمعاندين، ولو كان بحدّ السيف أو الحرب. وإن الغاية ـ كما يقول القاضي عبد الجبار ـ من الأمر بالمعروف هي «إيقاع المعروف، وبالنهي عن المنكر، زوال المنكر. فإذا وقع الغرض بالأمر السهل، لم يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب. وهذا مما يُعلم عقلاً وشرعاً: أما عقلاً، فلأن الواحد منا إذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وأما الشرع فهو قوله تعالى «وإنْ طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي، حتى تفيء إلى أمر الله» (الحجرات: ٩) ـ فالله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولاً، ثم بعد ذلك بما يليه، ثم بما يليه، إلى أن انتهى إلى المقاتلة.»

وتذهب المعتزلة إلى أن القاعدة الخامسة هذه لها ما يدل عليها من جهة السمع: الكتاب، والسُنّة، والإجماع ـ ولها شواهدها في هذا المجال، فلتراجع في مظانّها. وقد شدّدتْ على الأخيرة منها، أعني الإجماع وضرورته، خاصة في المرحلة التي سيطرت فيها فكرياً على الحكم السياسي في الإسلام، أي الفترة التي حكم فيها المأمون والمعتصم والواثق.

١٨ ـ ولا يقف الأمر عند هذا المستوى، بل يتخذ صوراً أخرى لعبت دوراً كبيراً عندئذ، وأعني بها حكاية (خلق القرآن) وقدمه!.. وليس للمشكلة في نظري دلالة فكرية تحتمل كل تلك المفارقات التراجيدية التي خلّفها لنا التراث. ولكن الحَدَث الذي رسمته لنا معالم تلك الحرب الكلامية أعطت لنا صورة مؤلمة ومفجعة؛ تمثّل فيها الصبر والأناة من جهة، والتعصب والتحزّب من جهةٍ أخرى. ولم تكن

حصيلة الموقف في نهاية الشوط سوى صفعةٍ للحرية والعقل معاً[٤٧].

وحكاية خلق القرآن بدأت مع الجعد بن درهم(حوالي ١٠٤ هـ) في حاضرة الدولة الأموية يومذاك، وعلى عهد هشام بن عبد الملك. ثم تبنت المعتزلة الفكرة وصاغتها كأصلٍ من أصولها العقائدية والسياسية، واستقطبت الدعوة إليها على يد الخليفة العباسي المأمون بتشجيع من أحمد بن أبي دؤاد الأيادي (ت ٢٤٠هـ) قاضي القضاة، واستمر في الدفاع عنها الخليفتان المعتصم بالله والواثق بالله.

ولا يهمنا من أمر المشكلة الآن ما أعوز القدماء الدليل والبرهان

---

(٤٧) يرى المستشرق الدكتور (فان اس) أن قضية خلق القرآن وما أعقبها من محنة، ترك أثراً عميقاً في أوساط المثقفين والعامة، أدّى إلى ضياع الثقة بالمتكلمين لارتباطهم بالسلطة، فدفع ذلك العلماء إلى الاتجاه إلى المجالات العلمية الأكثر حياداً كالتفسير والحديث. . . وقد لا يكون الدكتور فان اس بعيداً عن الواقع، ولكن ممارسة التفسير والحديث والفقه عند المسلمين كانت قبل المحنة وبعدها وحسب صورها المختلفة. وأن المحنة أدت إلى سيطرة المحدّثين وانكماش الفكر الحر. ولم يكن متكلمة ذلك الزمان على ارتباط بالسلطة باستثناء مرحلة الاعتزال، ولا تصح المقايسة عليها فحسب!

انظر: فان اس ـ بحثه في كتاب الدراسات العربية والإسلامية، بجامعة توبنغن ـ الترجمة العربية، بيروت ١٩٧٤، ص ٤٦ وما بعد.

قارن أيضاً المصادر التالية:

القاسمي ـ كتاب الجهمية والمعتزلة ص ٤٨ ـ ٤٩، ٥٢.

محمد بن جرير الطبري ـ تاريخ الرسل والملوك، القاهرة ١١/٤٥ ـ ٤٦.

المسعودي ـ مروج الذهب، ص ١٩٠.

ابن خلكان ـ وفيات الأعيان، ١/٤٧ ـ ٦٤، ٥/١٩٨.

الخطيب البغدادي ـ تاريخ بغداد، ١/١٩٨.

ابن الأثير ـ الكامل في التاريخ، ٧/٤٣.

عليه في الدفاع والذّب دونها. ولكن الذي يدفعنا إلى الاستطراد في الحديث هي معالم تلك المأساة المؤلمة التي رسمت لنا صورة بشعة لسلطة القوي على الضعيف، وسطوة السّياف أمام الإنسان الأعزل.

ولعل من أغرب حكايات هذه الحادثة أن يتدخل خليفة رسمي في تثبيت ما يريد؛ بينا يؤكد الإسلام في واقعه أنْ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي . . . وأسوق للقارى - تثبيتاً لهذا الرأي - رسالة الخليفة المأمون التي بعث بها إلى قائد شرطته في بغداد إسحاق بن إبراهيم يوم كان الخليفة في سوريا، محرّراً فيها رأيه المطاع، وأمره الحاكم، فإنْ لم يُطع فنطع السيف دون ذلك سبيلاً، اسمعه يقول[٤٨] :

«أما بعد، فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم، ومواريث النبوة التي أورثهم، وأثر العلم الذي استودعهم، والعمل بالحق في رعيتهم، والتشمير لطاعة الله فيهم. والله يسأل أميرُ المؤمنين أن يوفقه لعزيمة الرشد وحريته، والإقساط فيما ولاّه الله من رعيته برحمته ومنته. . وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته، ولا استضاء بنور العلم وبرهانه في جميع الاقطار والآفاق؛ أهل جهالةٍ بالله وعمىً عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله، وقصور أن يقدّروا الله حق قدره، ويعرفوه كُنْه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم ونقص عقولهم عن التفكّر والتذكر؛ وذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى

(٤٨) انظر: الطبري - تاريخ الرسل والملوك، ١٠/٢٨٤ - ٢٨٦.

وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا مجتمعين، واتفقوا غير متعاجمين، على أنه قديم أول، لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه. وقد قال الله عزّ وجل في محكم كتابه الذي جعله لما في الصدور شفاءً، وللمؤمنين رحمةً وهدى: «إنا جعلناه قرآناً عربياً»-فكل ما جعله الله فقد خلقه، وقال: «الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور.» وقال عزّ وجل: «كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق.» فأخبر أنه قصص لأمور أحدثه بعدها وتلا به متقدمها. وقال: «أل ر، كتاب أُحكمت آياته ثم فصِّلت من لدن حكيم خبير.» وكل مُحْكَمَ مفصَّل فله محكِم مفصِل، والله مُحْكِمُ كتابه ومفصِّله، فهو خالقه ومبتدعه. ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم، ونسبوا أنفسهم إلى السنّة، وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم ومكذب دعواهم، يردّ عليهم قولهم ونحلتهم، ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن مَنْ سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة. فاستطالوا بذلك على الناس، وغرّوا به الجهّال حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب، والتخشّع لغير الله، والتقشف لغير الدين، إلى موافقتهم عليه ومواطأتهم على سيّءِ آرائهم، تزيّناً بذلك عندهم وتصنعاً للرياسة والعدالة فيهم، فتركوا الحق إلى باطلهم، واتخذوا دون الله وليجةً إلى ضلالتهم، فقبلت بتزكيتهم شهادتهم، ونفذت أحكام الكتاب بهم على دَغَل دينهم، ونَغَل أديمهم، وفساد نيّاتهم ويقينهم، وكان ذلك غايتهم التي إليها أجروا، وإياها طلبوا في متابعتهم والكذب على مولاهم؛ وقد أخذوا عليهم ميثاق الكتاب ألاّ يقولوا على الله إلاّ الحق، ودرسوا ما فيه، أولئك الذين أصمّهم الله وأعمى أبصارهم، أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوبٍ أقفالها؟!

«فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شرّ الأمة ، ورؤوس الضلالة ، المنقصون من التوحيد حظاً ، والمخسوسون من الإيمان نصيباً ، وأوعية الجهالة ، وأعلام الكذب ، ولسان إبليس الناطق في أوليائه والهائل على أعدائه من أهل دين الله ، وأحق من يُتهم في صدقه ، وتطرح شهادته ، ولا يُوثق بقوله ولا عمله ؛ فإنه لا عمل إلاّ بَعد يقين ، ولا يقين إلاّ بعد استكمال حقيقة الإسلام وإخلاص التوحيد ، ومن عمي عن رشده وحظه من الإيمان بالله وبتوحيده كان عمّا سوى ذلك من عمله والقصد في شهادته أعمى وأضلّ سبيلاً . ولعمر أمير المؤمنين إن أحجى الناس بالكذب في قوله ، وتخرّص الباطل في شهادته ؛ مَنْ كذب على الله ووحيه ، ولم يعرف الله حقَّ معرفته ، وإن أولاهم بردّ شهادته في حكم الله ودينه ، مَنْ ردَّ شهادة الله على كتابه ، وبَهَت حقَّ الله بباطله .

«فاجمع مَنْ بحضرتك من القضاة واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك ، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون ، وتكشيفهم عما يعتقدوم في خلق القرآن وإحداثه ، واعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله ، ولا واثق فيما قلّده الله واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده ويقينه . فإذا أقرّوا بذاك ووافقوا أمير المؤمنين فيه ، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فمرْهم بنصّ من يحضرهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم في القرآن ، وترك إثبات شهادة مَنْ لم يقرّ أنه مخلوق محدث ولم يره ، والامتناع من توقيعها عنده . واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم ، والأمر لهم بمثل ذلك . ثم أشرف عليهم وتفقد آثارهم حتى لا تنفذ أحكام الله إلاّ بشهادة أهل البصائر في الدين

والإخلاص للتوحيد . واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون في ذلك إنْ شاء الله ، وكتب في شهر ربيع الأول سنة ٢١٨ هـ» .

١٩ ـ ثم أسوق لك صورة أخرى من صور تلك المحنة يحدثنا عنها رجل اكتوى بنارها هو أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) فيقول :

«. . . دُعيتُ فأدخلت على المعتصم ، فلما نَظر إليَ ـ وعنده ابن أبي دؤاد ـ قال :

ـ أليس قد زعمتم أنه حدث السن ؟ وهذا شيخ مكتهل ؟ . . فلما دنوتُ من المعتصم ، وسلّمتُ قال إلى وزيره :

ـ ادنه .

ـ فلم يزل يدنيني حتى قربت منه ، ثم قال :

ـ اجلس .

فجلستُ ، وقد أثقلني الحديد ، فمكثتُ ساعة ، ثم قلتُ :

ـ يا أمير المؤمنين : إلامَ دعا ابن عمك رسول الله (ﷺ)؟

قال المعتصم :

ـ الى شهادة أنْ لا إله إلّا الله .

قلتُ :

ـ فإني أشهد أنْ لا إله إلّا الله .

قال المعتصم :

ـ لولا أنك كنتَ في يد مَنْ كان قبلي لم أتعرض إليك!

قلتُ :

ـ يا أمير المؤمنين! أعطوني شيئاً من كتاب الله أو سنّة رسوله حتى أقول به .

قال ابن أبي دؤاد :

ـ وأنت لا تقول إلّا بهذا وهذا؟

قلتُ:

ـ وهل يقوم الاسلام إلاّ بهما.

قال ابن أبي دؤاد:

ـ هو والله يا أمير المؤمنين ضالٌ، مضلٌ، مبتدعٌ!

قال المعتصم:

ـ يا أحمد أجبني إلى هذا حتى أجعلك من خاصتي وممن يطأ بساطي.

قلتُ:

ـ يا أمير المؤمنين! يأتوني بآية من كتاب الله أو سنّة عن رسول الله حتى أجيبهم إليها.

قال اسحاق بن إبراهيم:

ـ يا أمير المؤمنين! ليس من تدبير الخلافة أن تُخلي سبيله ويغلب خليفتين!

قال الخليفة:

ـ خذوه، واخلعوه، واسحبوه.

فجيء بحاملي السياط..

قلتُ:

ـ يا أمير المؤمنين! الله، الله! إن رسول الله (ﷺ) قال: لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أنْ لا إله إلاّ الله، إلاّ بإحدى ثلاث... فبمَ تستحل دمي، ولم آتِ شيئاً من هذا؟ يا أمير المؤمنين اذكر وقوفك بين يدي الله كوقوفي بين يديك.

وسكتَ الأمير.

وجيء بكرسي، وأقاموني عليه، وقال لي واحد من حملة السياط أن خُذْ بيدك بأي الخشبتين، فلم أفهم قوله.. فجعل أحدهم يضربني سوطين، ويجيء الآخر فيضربني سوطين، ثم الآخر

كذلك. . . وقام المعتصم إلـيّ يدعوني إلى قولهم بخلق القرآن، فلم أجبه، فأعادوا الضرب ثم عاد إلـيّ المعتصم، فلم أجبه، فأعادوا الضرب، ثم جاء إلـيَّ ثالثة، فدعاني فلم أعقل ما قال من شدة الضرب، ثم أعادوا الضرب فذهب عقلي ولم أحسّ بالضرب، وأرعبه ذلك من أمري، وأمر بي فأطلقت، ولم أشعر إلاّ وأنا في حجرةٍ من بيت وقد أُطلقت الأقياد من رجلي. . »

تلك هي صورة المأساة التي عاناها العصر، فإن كان فيها شيء من المبالغة فهي لا تخلو من واقع مرير ومؤلم، رغم ما يسوقه الجاحظ ـ وهو معتزلي النزعة ـ من أن ابن حنبل لم ير سيفاً مشهوراً، ولا كان في مجلس ضيق، ولا كانت حاله حال مؤيسة، ولا كان مثقلاً بالحديد، ولا خُلع قلبه بشدة الوعيد؛ ولقد كان ينازع بألين الكلام ويجيب بأغلظ الجواب! ويرزنون ويخف، ويحلمون ويطيش! ثم ساطوه ثلاثين سوطاً، وأنه أفصح بالإقرار أثناء الضرب مراراً!» (يقصد أنه قال بخلق القرآن!)[٤٩]

تُرى أيهما أكثر دلالة وموضوعية فيما تحدّث وادعى؟

تُرى أيهما أكثر قرابة إلى الحقيقة التاريخية التي نريد؟

ـ سؤالٌ سيبقى جوابه في غياهب الغيب!

أجل سيبقى الجواب من أسرار الغيب! ولكن الدهر قُلّب حُوّل، فما أنْ تسلّط الخليفة المتوكل (ت ٢٣٧ هـ) حتى ذرَّ قرن المعارضة، فظهر تيار الرفض، شاهراً سيفه، ومشرعاً رمحه في وجه أسياد الأمس، فأحرقوا الكثير من شذراتهم ومأثوراتهم، وأعملوا السيف فيهم فأطاحوا بالحرث والنسل، وانتهى الأمر إلى سقوط

---

(٤٩) انظر: الفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد، ٢/١٣٩.

الاعتزال سياسياً حوالى عام ٢٣٧ للهجرة! . . . وكانت بوادر الضعف قد دبَّ دبيبها منذ أن انشق عنهم جماعة من المفكرين من أمثال بشار بن برد (ت ١٦٩ هـ) وأبي عيسى الورّاق (ت٢٤٧ هـ) وأحمد بن الريوندي (حوالي ٢٤٥ هـ)، وأخيراً الإمام الاشعري (ت ٣٢٤ هـ).

٢٠ ـ وحريٌّ بالباحث أن يتفحص نوازع هذه الحركة الفكرية التي قادها الأخير من المنشقين، أعني الأشعري (الذي سنتحدث عنه) ضد الاعتزال وخروجه عليه بعد أن كان من أنصاره وأتباعه لفترةٍ قد تمتد إلى أكثر من عقدين من الزمان. وتلك ظاهرة سلبية ولدتها الحرب الكلامية والسياسية معاً؛ ولا عيب في الموفقين، ولكن الذي نعتقد أن السبيل إلى تحقيق هذا المنطلق الفكري لم تكن معالمه سليمة المسارب والأهداف، وأدت أخيراً هذه الظاهرة إلى بروز اتجاهٍ عتيدٍ كانت مؤشراته ومنحنياته بادية للعيان في القرن الأول للهجرة وبداية الثاني منها؛ وسمي في تيار الفكر (بعلم الكلام أو الجدل). وقد تمثّل بادىء الأمر على يد أولئك الذين عارضوا أفكار المعتزلة في وقتٍ مبكر وبطرائق عقلية وجدلية، ولعل من خيرتهم هشام بن الحكم (١١٣ـ٢٠٠ هـ) خاصةً في مناظراته مع أبي الهذيل العلاّف وعبيد بن يزيد الإباضي ويحيى البرمكي وغيرهم. ويعتبر ابن الحكم من تلاميذ مدرسة الإمام جعفر الصادق (ع)، ولكن لم تخلُ شخصية هشام من انحرافٍ وتجديف في المرحلة المبكرة من حياته الفكرية. ومهما يكن فمكانة هشام في الفكر الكلامي معروفة ومرموقة وخطيرة! سواء في مواقفه الايجابية والسلبية معاً.[٥٠]

---

(٥٠) من الدراسات الموسّعة عن هشام بن الحكم دراسة الدكتور علي سامي النشار في =

وعودٌ على بدء؛ فإننا لا نعرف أساساً موحداً عن نشأة هذا العلم (الكلام)، بل هناك جملة أسباب يختلف في إيرادها الباحثون، ولكنهم يتفقون على الحدّ الأدنى منها ـ من ذلك مثلاً التباين في قضية التأويل الديني للنصوص؛ سواء ما كان منها قرآنياً أو سُنّة تروى عن النبي بسبيل مباشر أو غير مباشر؛ ومنها أيضاً الخلاف العقائدي والسياسي في مسألة الإمامة بعد رسول الله (ﷺ). وكلاهما قادا إلى احتدام الجدل فيما بينهم، فظهرت عندئذ معالم هذا العلم تأخذ أطوارها في طبيعة المسلم ونزعته المذهبية فارتسمت بذلك نوابتُ من الخصومات الفكرية كان لها خطورتها الكبيرة، رغم ما ارتسمت به من عقلانيةٍ وجدليةٍ ظاهرة. وقد تبنى منهجه عصر ذاك جماعة من أهل الفرق في الإسلام، متخذين منه وسيلة للدفاع عن آرائهم التي يعتنقون...

ثم ساعدت ظروف مؤاتية ـ عبر مرحلةٍ من الزمن ـ على فلسفة هذا المنهاج، أي إقامته على أصول فلسفية في الإتجاه لا في الغاية. وكان من أشهر حملته ـ بعد الإمام الأشعري ـ محمد بن النعمان المعروف بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) والطوسي ـ أبو الحسن (ت ٤٦٠ هـ) والغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) ونجم الدين الكاتبي (ت ٧٥٦ هـ) وجمال الدين بن المطهّر الحلي (ت ٧٥٦ هـ) وعضد الدين الأيجي (ت ٧٥٦ هـ) وغيرهم من جمهرة المفكرين في الإسلام على اختلاف مسالكهم وطرائقهم. وكانت النزعة العقائدية واضحة الظلال في تراث الزمرة التي ذكرنا في أعلاه، ومن هنا، كان

= كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ الجزء الثاني) ولكن الذي لا نقر النشار عليه هو اعتماده على مصادر لا تساير خط هشام الفكري، بَلْهَ مناقضة له، لذا لا نجد مجالاً لقبول كثير منها!.

هذا الاتجاه ـ بشتى أساليبه ـ إسلامياً في الوسائل والغايات، ولكن لا نستبعد عنه الوقفة العقلانية الحادّة، وارتباط مشكلاته بعضها ببعض كونياً لبناء رؤية جديدة نحو العالم.

ونحن نلمس هذا حتى في تعريفات هذا العلم، فمثلاً حُدّ بأنه صناعة أو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحددة التي صرّح بها واضع الملّة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل(٥١). ونجد حدّاً آخر عند القاضي أشرف الدين صاعد البريدي (حوالى ٥٢٥ هـ) يرسمه بأنه صناعة علمية بها ينظر صاحبها في تحقيق العلم بالصنع والصانع وما يجوز عليهما وما لا يجوز(٥٢). وصاعد هذا متأثر، كما يبدو لنا، بالاتجاه الكلامي الذي شاد لبناته الأولى الطوسي ـ أبو الحسن، سابق الذكر، في رسالته الموسومة: مقدمة في المدخل إلى علم الكلام(٥٣)؛ التي تعتبر ممهدة للاتجاه الفلسفي في هذا العلم الذي أكّدَ أصوله العقلانية نصير الدين الطوسي في تصانيفه الكلامية ومنها كتابه المعروف (التجريد) ـ بحيث عاد علم الكلام جزءاً لا يتجزأ من الدراسات الفلسفية ذات المنهج الإنيّ السليم.

ويمثّل موقف الطوسيين دفاعاً عقلانياً ضد الرأي المعارض لعلم الكلام الذي شرع في تحريره بعض المحدّثين والفقهاء من أمثال الإمام أحمد بن حنبل وابن عبد البرّ (ت٤٦٣هـ) وعبد الله الانصاري

---

(٥١) انظر: الفارابي ـ إحصاء العلوم، القاهرة ١٩٤٩، ص ١٠٧ ـ ١٠٨.

(٥٢) قارن: القاضي صاعد ـ رسالة الحدود والحقائق، تحقيق د. حسين محفوظ، بغداد ١٩٧٠، ص ٢٦.

(٥٣) نُشرت الرسالة ضمن كتاب «الذكرىٰ الألفية للشيخ الطوسي»، جامعة مشهد، ١٩٧٥ ص ١٨٣ ـ ٢١٤.

الهروي (ت٤٨١هـ) وابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ). بينا نجد في الطرف الآخر أن الغزالي (رغم الحملة التي قادها الحنابلة) يربط هذا العلم عند تحديده إياه في الدفاع عن عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش اهل البدعة؛ ويبدو موقفه هذا وكأنه تقرير لما أشرنا إليه من غلبة النزعة المذهبية في الطريقة والمنهج. وأدّى هذا، بطبيعة الأمر، إلى استعمال أدواتٍ يستعين بها اصحاب الكلام لإحكام وسائلهم التي يريدون؛ فكان الاتجاه الجديد هو تبني (الأصول المنطقية) في النقاش، كي يصطبغ الموضوع بصورٍ عقلانية أو شكلية على أقل تقدير. فاعتمدوا مثلاً قاعدة «أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول الذي يمكن أن يثبت بدليل آخر.» ـ وللإمامية من الشيعة وسائل متعددة في جدلية هذه القاعدة.

وفوق هذا وذاك، فإن المنطق بحدّ ذاته لا يمس العقيدة وتفاصيلها، من حيث أن العبادات لا تخضع لأحكام التبرير العقلي لأنها من المسلمات في الدين، فلا تدخل تحت طرائق البرهان المنطقي. ومن هنا كانت حاجة المتكلمين الى إعتماد هذا العلم (أعني المنطق) واعتباره (فرض كفاية) كما أشرنا سابقاً... على أن المهم هنا هو ملاحظة أن الصورة العقلية أكثر ظهوراً في هذا العلم من الصورة النقلية، رغم أن حدود الطرفين خضعتا لتطور منهجي مستمر من خلال حاجات العصر وثقافته.. وفي حديث أبي حيان التوحيدي عن هذا العلم، وتقسيمه إلى (دقيق) من الكلام ينفرد به العقل، وإلى (جليل) من الكلام يُفزع به إلى كتاب الله؛ ما يحدّد لنا معالم خطوطه بشكلٍ عام[٥٤].

---

(٥٤) انظر: أبو حيان التوحيدي ـ الأدب والانشاء والصداقة والصديق، مصر ١٣٢٣هـ، ص ١٩٢.

أقول هذا، وفي ذهني سؤال قد يطرحه القارىء عن سبب تسمية هذا الموضوع بـ (علم الكلام) ـ كما أشرنا من قبل ـ وجواب ذلك ينحصر بإيجاز على الوجه التالي:

١ء ـ إن مسألة الخلاف حول (كلام) الله ـ أهو قديم أمْ مخلوق ـ كان أكبر مشكلة أثارها هذا العلم؛ فمن تحدّث عنها، أو جادل أفكار المعارضين حولها سمي متكلماً.

٢ء ـ في مفهوم دلالة الجدل ما يدفع إلى القول بأن ممارسة هذا العلم تورث قدرة على الكلام، كأثر المنطق مثلاً بالنسبة للفلسفة، ومَنْ أخذ به إذن تولدت لديه هذه القدرة.

٣ء ـ إن منهجية الجدل في هذا العلم نهضت كسلاحٍ يُشهر في وجه المخالفين من الدهريين والديانات الأخرى، فكأن كثرة الأدلة الكلية فيه أضافت إليه صفة (الكلام) دون سواه. يضاف إلى ذلك أن الخلافات الفرعية بين الفرق الإسلامية، ساعدت أيضاً في إذكاء هذه الأدلة ووضعها موضع التحكيم والنقاش.

٤ء ـ يذهب سعد الدين التفتازاني (ت٧٩٢هـ) صاحب كتاب (شرح العقائد النسفية) إلى أنهم «سمّوا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بـ (الفقه)، ومعرفة أصول الأدلة إجمالاً في إفادتها الأحكام بـ (أصول الفقه)، ومعرفة العقائد عن أدلتها بـ (الكلام).»

٥ء ـ سُمي بهذا الاسم مرادفة مع لفظ (المنطق) ـ من حيث أن النطق دلالة وضعية تتركب من العبارة، والعبارة مضمون خبري يخضع للصدق أو الكذب في الأحكام، فهي إذن «كلام» يتكون من الإسم

والفعل والأداة ـ هذا، وقيل إن المقصود من هذه المرادفة في الحقيقة التقابل مع أفكار الفلسفة ومناهجها.

وأخيراً، مهما أورد العارفون عن أسباب تسمية هذا العلم قديماً وحديثاً، فهو اليوم مرتبط بالدراسات الفلسفية موضوعاً وطريقة[٥٥].

٢١ ـ وقبل أن أنتقل من الحديث عن (الكلام) إلى فقرة أخرى، يطيب لي العود إلى الأشعري ـ كما وعدتُ القارىء ـ ومدرسته التي كانت من أكثر المدارس تأثيراً على الفكر الإسلامي عموماً. وكان الرجل ـ كما يقول الأستاذ المرحوم مصطفى عبد الرازق ـ «أول مَنْ عرض لنصرة عقائد أهل السنة بالبراهين العقلية، وأخذ في مجادلة مخالفيهم وخصوصاً المعتزلة، إعتماداً على النقل والعقل، وقام بمثل ما قام به في زمانه الماتريدي أبو منصور[٥٦] (ت٣٣٣هـ)».

ومن المستحسن هنا أن أسوق شيئاً موجزاً عن أفكاره الكلامية، طامعاً في أن أعود إليها في المستقبل القريب بدراسة منهجية موسّعة ـ فمّما ذهبت إليه مدرسته، قولها إن الصفات الوجودية للذات الإلهية هي معانٍ أزلية قائمة بالذات، فالله لا يشبهه شيء، هو واحد، عالم، حي، قادر، مريد. ثم زادتْ أن لله عرشاً ووجهاً ويداً، من غير كيف

---

(٥٥) قارن: التهانوي ـ كشاف اصطلاحات الفنون، القاهرة ١٩٦٣، ١/ ٣٠ ـ ٣٣.
وكذلك انظر: الشهرستاني ـ الملل والنحل، ١/ ٣٢ ـ ٣٣.
وقارن أيضاً: سعد الدين التفتازاني ـ شرح العقائد النسفية، مصر ١٣٠٤هـ.

(٥٦) انظر: مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، ١٩٤٤، ص ٢٨٩.

ولا تشبيه، وأكّدت رؤية الله رؤية بصرية يوم القيامة، لا تشبه رؤية البصر في هذه الحياة. وهو موقف مخالف لرأي الإمامية والمعتزلة، حيث ذهبا إلى نكران تلك الرؤية، كما أشرنا سابقاً.

وأكدت المدرسة أن معرفة الله تحصل بالعقل وتجب بالسمع، والله هو الخالق المدبّر العليم بكل شيء..

أما أفعالنا الإنسانية فمخلوقة ومبدعة من قبل الله، ولكنها هي لنا كسباً ووقوعاً عند قدرته، واعتمدت في تفسيرها هذا على الوحي المنزل وظاهر القرآن... وإذا جاز لنا أن نجتزىء القول، فنختار للقارىء نصاً للأشعري يحدّد لنا فيه معالم النظرية، حيث يقول ما فحواه:

إن الإنسان يخلي نفسه لاكتساب الفعل، وفي ذات الوقت يفيض الله عليه قدرة حادثة تكون مهمتها كسب الفعل لا خلق الفعل المخلوق بقدرة الله تعالى خلال قدرة الإنسان! وقدرة الإنسان هنا شرط رئيس لا بدّ منه لبروز هذه الأفعال على يد العباد.. فكأن الكسب يقوم مقام خلقه لأفعاله كي يصح عليه الثواب والعقاب، من حيث أن الخلق يستلزم إحاطة الخالق بالمخلوق، وليس الكسب كذلك..

ويظهر لنا بشكل عام أن إرادة الإنسان ذات أثر واضح بالنسبة للنظرية، لأن القدرة الحادثة أمر لا بدّ منه في هذا المذهب الفكري.. ولكنها ـ أعني النظرية ـ لا تعود، في رأينا، (فكرة وسطى) ـ كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين(٥٧) ـ خاصة إذا قيست إلى (الموقف الوسط)

---

(٥٧) قارن: د. زكي نجيب محمود ـ المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ـ القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٨٨ ـ ٢٩٠.

الذي أشرنا إليه سابقاً.

ولقد تبنى الأشعري نفسه الذّب عن قاعدة الجزء الذي لا يتجزأ، كوسيلةٍ للرد على آراء الفلاسفة في قدمية العالم الذاتية، وانتهى به الأمر إلى القول بأن الممكنات جميعها تستند إلى الله مباشرة، ولا علاقة بين حادثة وأخرى إلاّ بإجراء العادة. وأدّى هذا إلى إنكاره للعلّية وقانون السببية. . . ومحاولة الأشعري ربط الحوادث بإجراء العادة ـ كما يحلو له أن يقول ـ وقفة ينبغي لنا تدبرها، فهي قمينة وجديرة بالدراسة والتعمّق والتحقيق.

* * *

٢٢ ـ ثم كان الانفتاح الحضاري الكبير على مشرق الأرض ومغربها، وبدأ العامل الثقافي يلعب دوره في التلاحم الفكري والعلمي مع تراث الشعوب الأخرى، بعد أن حُرّرت رقاعُ من الأرض شاسعة المدى، فانضوت في ظلال الثقافات المتفتحة الجديدة، وبدت الحاجة إلى (علوم الأوائل)[٥٨] متمثلة بالأفراد والجماعات. وكان من أبرز تلك المظاهر، في بدء نموها، الحركة التي تبناها الأمير الأموي خالد بن يزيد[٥٩]

---

(٥٨) المقصود بعلوم الأوائل هي: الطب والهيئة والهندسة والرياضيات والطبيعيات والكيمياء والموسيقى والفلسفة.

(٥٩) يقول عنه ابن النديم (الفهرست ص ٣٣٨) ما نصه: «كان خالد بن يزيد ابن معاوية يسمى حكيم آل مروان، وكان فاضلاً في نفسه، وله همّة ومحبة للعلوم، وخطر بباله الصنعة فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين (كذا!) ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصّح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي. وهذا أول نقل في الإسلام من لغةٍ إلى أخرى». =

(ت٨٥هـ)، فترجمت له الكتب في الطب والنجوم والكيمياء على يد رجل يدعى (أصطفن) ـوهو أقدم مترجم عرفته العربية. . ولكن ممّا يؤسف له حقاً أنه لم يبق من مترجمات تلك الحقبة سوى الاسم فحسب(٦٠)! . . ويلوح في أفق هذا الاتجاه أيضاً إسمان لامعان هما عبد الله بن المقفع وولده محمد بن عبد الله بن المقفع. أما الأب فيعتبره ابن النديم في فهرسته رأس قائمة النقلة، بما امتاز به من فصيح القول وسلامة التعبير. ومنقولاته عن الفارسية معروفة ومشهورة، ولكنها مفقودة الأصول(٦١). وأما ولده فترجم كتاب المدخل لفرفوريوس الصوري من اليونانية إلى العربية، كما يروي ذلك طيّب الذكر بول كراوس في دراسته عنه(٦٢) . . ويضاف إليها يحيى بن خالد البرمكي، وهو أول مَنْ عني بتفسير وإخراج كتاب (المجسطي) إلى اللغة العربية على يد نقلةٍ مجودين. ومن هنا يبدو أن النقل لم يقتصر على لغةٍ واحدة فحسب؛ بل كان يجري في ظل لغاتٍ عديدة كاليونانية والسريانية والفارسية والعبرية والهندية.

= ويقول عنه الجاحظ في البيان والتبيين: «كان خطيباً وشاعراً وفصيحاً جامعاً، وجيّد الرأي، كثير الأدب. وكان أول من ترجم كتب النجوم والطب والكيمياء».
قارن: مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص ٤٦.

(٦٠) انظر مجلة المجمع العلمي العراقي ـ المجلد السابع ١٩٦٠، بحث الدكتور جواد علي، الموسوم: البحث العلمي عند العرب المسلمين ص ١٣٣، ١٤٢.

(٦١) انظر: د. محمد محمدي ـ الأدب الفارسي، بيروت ١٩٦٧ ص ١٠٨ ـ ١١٢ حيث يذكر له مجموع ما ترجمه إلى العربية من الفارسية القديمة.
قارن: ابن النديم ـ الفهرست، ص ١١٨، والمسعودي ـ مروج الذهب ـ ٢/١١٨، وابن أبي أصيبعة ـ طبقات الأطباء ٣٠٨/١.

(٦٢) انظر: د. أحمد فؤاد الأهواني ـ ايساغوجي، القاهرة، ١٩٥٢ (المقدمة) ص ٤٧.

وكان الاتجاه في الترجمة ، أحدهما عام ، والآخر خاص : فالعام منهما هو ما أملته طبيعة الحضارة الفتية - كما أسلفنا - وحاجتها إلى الفكر العتيد . سواء كان ذلك الفكر نابعاً من طبيعتها ، أو وافداً عليها ، مستوعباً لجوانب واسعة من المعرفة القديمة ، شرقيها وغربيها. . . .

أما العامل الخاص ، فتمثل بسماتٍ فردية واضحةٍ ذات نزعات متطرفة ، التصقت صوره بشخصيتين من أبرز شخوص العصر الذهبي لحضارتنا العربية ، هما المنصور والمأمون :

فالأول ارتبط موقفه بحكاية مرض معدته الذي أصيب به عام ١٤٨ للهجرة (كما يذكر صاحب طبقات الأطباء) ، واستعصى على الأطباء نطْسه ، فأشار عليه المقربون باستدعاء جورجيس بن جبريل رئيس أطباء مدرسة (جُنْدَيْسابور)[٦٣] ، فاستقدمه وعالجه حتى شفي من مرضه ، ونقل له الكثير من كتب الطب ، ولم يكن ذلك غريباً ، ولكننا نرى ، وكأن معدة المنصور لعبت دوراً خاصاً في تشجيع هذا الاتجاه الجديد ، تحقيقاً للقول المأثور : رُبَّ ضارّةٍ نافعة ! . .

وأما الثاني ، فتبرز عقلانيته مستعلية على كل شيء ، فبلغت به حدّاً من التعصب لا يُحمد عليه . وتثبيتاً لهذه السّمة المتحيزة تبنى الاعتزال ومدرسته العقلية - كما بسطنا سابقاً - وأراد له أن يكون

---

(٦٣) انظر هامش (١٩) بخصوص مدينة جُنْدَيْسابور التي أسّسها شاهبور الأول (ت ٢٧٢م) كمخيمٍ للأسرى الرومانيين.

مذهباً رسمياً للدولة ؛ ولم يكتفِ بهذا ، بل أعلن استخلافه لعلي بن موسى الرضا (ع) (ت٢٠٣هـ) إماماً من بعده على المسلمين عامة . وهو موقف أراد المأمون من ورائه كسب رأي المعتزلة والعلويين معاً ، ممن تبنوا حكم العقل في الأمور الشرعية . . . ووجد أن السبيل لأحكام وجهة نظره هو أن يرفد الفكر العربي بينابيع جديدة من الخارج يستوردها عن السريان تارة ، وعن اليونانية أخرى ، كي يعزز مواقع الاعتزال وأنصاره . وكان له ما أراد ، فأصبح عصره أنضج عصر عرفته العربية رواجاً في الترجمة والتأليف ، وأعنف عصر عرفناه بالالتزام والتحيّز ! . .

ولا عيب في عقلانيته تلك ، لولا ما انتهت إليه من نتائج مفجعة (أشرنا إلى بعضها) مّحقت من بعده كل علامات الاعتزال المضيئة التي شعت في عصره ، ولم تُبقِ لنا منها غير ذبالات باهتة ، متأخرة عن مرحلتها الشامخة الأولى .

وبغض النظر عما ذكرنا ، فإن للمنصور والمأمون وشخصيتهما الأثر الأكبر في تنمية هذه الروح الثقافية العالية في عصر حضارتنا العربية وازدهارها .[٦٤] ومن جميل ما يبرر به الدكتور زكي نجيب

---

(٦٤) من طريف ما يروىٰ في هذا السبيل أن المأمون أرسل إلى حاكم ولاية جزيرة قبرص يطلب إنفاذ خزانة كتب اليونان إليه، وكانت عندئذ مجموعة عندهم في بيت لا يظهر عليها أحد أبداً. فجمع صاحب هذه الجزيرة بطانته وذوي الرأي واستشارهم في حمل الخزانة إلى المأمون، فكلّهم أشاروا بعدم الموافقة، إلّا مطراناً واحداً فإنه قال:

«الرأي أن تعجل بإنفاذها إليه، فما دخلت هذه العلوم العقلية على دولةٍ شرعية إلّا أفسدتها وأوقعت بين علمائها» . . . فأرسلها إليه، واغتبط بها المأمون، =

محمود عامل الترجمة الفلسفية إلى اللغة العربية ؛ قوله : « نُقلتْ ثقافة اليونان ، ورحبت بها الصفوة المفكرة ، كما رحبت بها الدولة الرسمية لتكون أداة فعّالة بعقلانيتها في محاربة الحركات اللاعقلانية التي تشدّ المسلمين إلى ما قبل الإسلام ، من عقائد زرادشت وماني ومزدك وغيرهم . وكان المتكلمون – والمعتزلة منهم بصفةٍ خاصة – هم أول فئة تستخدم هذه الأداة العقلية اليونانية في دفاعها عن الإسلام وقيمه وعقائده وشرائعه . . »[٦٥]

٢٣ ـ ونحن نؤيد ـ بادى ذي بدء ـ زعم الباحثين من أن الترجمة العربية في عصر نهضة الفكر العربي ، كانت أكثر أمانة ، وأدق تعبيراً، وأقرب إلى روح النص من الترجمات الحديثة لتلك الكتب[٦٦] . . . ولكننا في الوقت ذاته لنا موقف آخر إزاء أسلوب ترجماتنا القديمة ، من حيث طبيعة اللغة التي صيغت بها تلك الشذرات. فهي لغة تنضوي تحت العربية حرفاً، ولكنها لا تنساب معها طريقة ومعنى . ونقصد بذلك ، إنها ـ على الرغم من عربيتها ـ كانت تحمل أسلوباً هجيناً، صاغه النقلة دون تبصّر وتدبّر (أو اضطروا إليه اضطراراً)، فدونوا بلسانٍ عربي؛ ولكن بأسلوبٍ يوناني ـ أجنبي! مما جعل الكتب المترجمة ذات لغةٍ حَردَةٍ، صعبة المنال، ركيكة التركيب

= وجعل سهل بن هارون خازناً لها!

قارن: رسائل الجاحظ، نشرة السندوبي ص ١٣٠، نقلاً عن مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد، ص ٤٧ .

(٦٥) انظر: د. زكي نجيب محمود ـ تجديد الفكر العربي، ص ١٦٤ ـ ١٦٧ .

(٦٦) قارن: د. عبد الرحمن بدوي ـ أرسطو عند العرب، القاهرة، ١٩٤٧ ص ١١ (المقدمة) .

أحياناً، وفي أحيان أخرى تنبو عن قواعد اللغة العربية في صرفها واشتقاقها. . . وقد يذهب البعض إلى أن عذرهم في ذلك أن العربية نفسها كانت قاصرة في صياغاتها عن التعبير بشكلٍ جزل عن الفكر الجديد! ولكنني ألحظ عكس ذلك تماماً، فأجد أن العربية أقدر من غيرها في إغناء تراثٍ كهذا التراث، لو تدبّر ناقلوه أصولها الدقيقة الواسعة.

وهكذا نرى الصورة مقلوبة، فنجد أنفسنا في دائرةٍ من المشكلات، ولّدها فينا هذا الأسلوب الغريب! وعلى أي حال، سواء كان هؤلاء النقلة مجبرين أم مخيرين، فنحن الذين تجرعنا مرارة الكأس، وتحملنا معاناة ما فعلوه.

وفي تصوري أنه لولا هذا التنطّع في الأسلوب، والظلوع في التعبير، لعادت الفلسفة الوافدة أسهل منالاً، وأكثر انصياعاً لكل مَنْ مارسها من الدارسين والباحثين. . . وكنتيجةٍ لهذا الموقف، نجد أن أسلوب فلاسفتنا ـوخاصة المتقدمين منهمـ اصطبغ إلى حدٍّ ما بذات المسحة الغريبة التي ذكرت. فعادت تصانيفهم وكأنها في صياغاتها (لا مادتها) صوراً مشابهة لأساليب أولئك النقلة المترجمين رغم ما فيها من ابتكار وتجديد!. .

وأحسب أننا اليوم أشد ما نكون حاجة إلى امتحان مواقعنا تجاه هذا التراث، وإثارة النقد الباطني لهذه المشكلة التي نعانيها، ومن ثمّة تجديد المحاولات الجبارة التي قدّمها لنا السلف الطّيب، ولكن بأسلوب عربي أصيل، تهضمه العقول النيّرة، وتستحليه النفوس العالمة، كي ينهض حيّاً كما نريد، ونافعاً كما أراد له مفكرونا السابقون.

ومما يسترعي النظر حقاً أن نبوَ هذا الأسلوب في الترجمات العربية عن اليونانية، لم يلحق ما تُرجم إلى العربية من لغاتٍ شرقية أخرى؛ كالفهلوية والهندية والفارسية. فهذا ابن المقفع مثلاً ترجم فأكثر عن الفارسية، وفقدنا الشيء الكثير ممّا نقله عن تلك اللغة -نجده، عند الرجوع إلى أسلوبه في النقل، متيناً جزلاً وسهلاً ممتنعاً. . . وقد يقال إن كتب ابن المقفع التي بين أيدينا الآن ليست كتباً فلسفية، بل هي إلى حقل الأدب أقرب التصاقاً، وهذا رأي لا مشاحة فيه من جهة (مادة) الموضوع فحسب. أما الأسلوب فملكة -في تقديرنا- تستوي عندها جميع مفاتح العلم، وإنْ اختلف سُلّمه درجة وتعبيراً. . . ولو تيسّر لنا الاطلاع على ترجمات ابن المقفع وولده المفقودة لكتب الفلسفة والمنطق لتغيّرت الحكومة عند مقارنتها بما عثرنا عليه من آثار النقلة وأساليبهم. ولكن هذا فرض غير وارد في الوقت الحاضر على أقلّ تقدير! . .

على أن الجانب الذي تنبغي الإشارة إليه هو أن اللغة اليونانية صعبة المراس، معقدة الأصول الفلسفية - ومن هنا قد نجد من العذر ما يخفّف بعض ما رمينا به نقلة الفكر الوافد إلينا.

ومهما يكن، فنحن نضع هذه الحقيقة أمام أنظار الباحثين، في الوقت الذي نؤكد فيه أن عملية الترجمة أخذت من صانعيها مجالاً كبيراً في الدّقة والمراجعة والمقارنة، وإعادة النصّ أحياناً.

٢٤ - ولم يكن الأسلوب لوحده العقبة الكؤود في سبيل انتشار هذا الفكر، بل لعب التحريف بالنصّ دوراً خطيراً وعميقاً في هذه المرحلة، أشرنا إليه بصورةٍ موجزة سابقاً. وترتفع صور التلاعب بالمتن إلى عصر الاسكندرية ذاتها، ولعلها تسبق ذلك الزمن بمرحلةٍ ارتبطت باحتلال

اليونان لسوريا، ومن ثمّة تأثّر السريان بأفكارهم واتجاهاتهم. ثم ظهور الفكر الفلسفي في هذه الأقطار مشوباً بأفكار أفلاطونية - شرقية ومشائية - غربية، مع مسوحٍ أرادها له السريان كي يتطهر من أدران الوثنيات العالقة به، ويساير طبيعة المسيحية آنذاك. . ولقد أخذت نزعات الشُرّاح قسطاً كبيراً في مزج الأفكار واختلاطها وتفاعلها الهجين. وارتسمت معالم الفكر الاسكندراني على المدارس الجديدة، فكانت تتعامل مع مجموعة ذات وجوهٍ متعددةٍ، منها الأفلاطوني - القديم والجديد -، والمشائي - الأصيل والمنتحل -، وسماتٍ أخرى من الرواقية والفيثاغوريات الجديدة وغيرها.

ولعل أوضح أثرٍ لَحِقَ هذا الفكر هو العامل الديني عند السريان، فطبعوه بطابعهم. فترجموا المأثورات الفلسفية إلى لغتهم، محرّفين بعضها حسب ما تقتضيه طبيعة الفكر الكنسي لديهم - وفي المرحلة الانتقالية (من السريانية إلى العربية) كان الموقف، عَوْدٌ على بَدء، في التغيير والافتعال والتحيّز، وعلى هذا الأساس نفسه اختلطتْ تلك العلوم الوافدة، فنُسِبَ بعضها لأُناسٍ لا علاقة لهم بها، وأُضيفتْ بعضها إلى مؤلفاتٍ منحولة. والمَثَلُ الذي يُساق في هذا السبيل هو كتاب (الربوبية) المنسوب خطأً إلى أرسطوطاليس. حيث لعب دوراً مهمّاً وواسعاً في إنماء الفكر العربي الإسلامي بشكل عام[٦٧] . . . والكتاب في حقيقته مقتطفات من (تساعات) أفلوطين

---

(٦٧) انظر النشرة التحقيقية التي قام بها د. بدوي لكتاب (ابثولوجيا) تحت عنوان: أفلوطين عند العرب - وخاصة المقدمة المسهبة عن المشكلة ذاتها. وللدكتور بدوي أعمال واسعة في إيضاح مشكلة الانتحال التي عاناها المسلمون العرب.

انظر مثلاً: د. عبد الرحمن بدوي - أفلاطون في الإسلام، ط. دار =

ـ الرابعة والخامسة والسادسة ـ جمعها مصنف سرياني مجهول الهوية، وترجمها إلى العربية عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، مستعيراً تسميتها اللاّتينية : (أثولوجيا أرسطوطاليس)، ثم أصلح لغة الترجمة فيلسوف العرب الكندي للأمير أحمد بن المعتصم بالله. (أنظر كتابنا : فيلسوفان رائدان ـ الكندي والفارابي، بيروت ١٩٨٠)

وهكذا شاءت الظروف الحضارية أن يرتدي (المعلم الأول) مسوحَ أفلاطون ـ ثم يحاول حكيم عربي من بعد (وهو الفارابي) أنْ يُلْبس أفلاطون وأرسطوطاليس ثوباً واحداً، وبكُمٍّ واحدٍ أيضاً! كي يظهر الجميع، في هذه المسرحية المفتعلة، بثياب وأزياء متشابهة في لحمتها وسداها.

وكم يبدو عجيباً أنهم لم يقدروا عُمق التباين والاختلاف بين الفيلسوفين الكبيرين؛ وعسىٰ أن تكون نزعتهم التوفيقية من جهة، وتصوراتهم الدينية من جهةٍ أخرى، دفعت بهم إلى إقحام رأيٍ مبتسرٍ متهافت، كهذا الذي تخيلوه! . .

ولعل الوحيد من بين فلاسفة الإسلام مَنْ أدرك بعضاً من الريبة في نسبة الكتاب إلى أرسطوطاليس هو الشيخ الرئيس ابن سينا؛ كما ينقل لنا ذلك طيّب الذكر بول كراوس في بحثه الممتاز عن (أفلوطين عند العرب)[٦٨]. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن الكندي الفيلسوف، في

= الأندلس، بيروت ١٩٨٠، (مادة: أفلاطون المنحول).

(٦٨) انظر الإشارة إلى بحثه في كتاب أرسطو عند العرب ص ٢٢١.
وانظر أيضاً كتابنا: صدر الدين الشيرازي ـ مجدّد الفلسفة الإسلامية ص ١٠١ ـ ١٠٢.

إحصائه لكمية كتب أرسطوطاليس، لم يُشرْ إلى كتاب (أثولوجيا)، مما يجعل من حكيم العرب مؤشراً رائداً حول الموضوع، بحيث أدى الأمر بابن سينا إلى الطعن في نسبة الكتاب إلى المعلم الأول! . .

وإني لأعتقد أن هذا الخلط المنهجي كان من نتائجه أن نجد أن فلاسفة العرب نزعوا إلى نسقِ التركيب أكثر من نزوعهم إلى نسق الوحدة. فنجد الحكيم منهم يتأثر بجوانب من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وقد يغلب أحد الثلاثة عليه، أو قد نجده يغترف من موارد أخرى كالرواقية والأبيقورية والغنوصيات المختلفة، (والمقصود بالغنوص نظرة دينية ترمي إلى تمكن الإنسان من الخلاص عن طريق تبصيره بكيانه).

٢٥ ـ وإنني أزعم أيضاً أن الرأي القائل: « أن الفلسفة العربية هي في مجموعها فلسفة أرسطوطاليس! » ـ مرفوض جملةً وتفصيلاً، ولا مجال له من الصحة في حكومتنا هذه. وقد تبناه من المعاصرين المرحوم الأستاذ لطفي السيّد، كما تبنّى دعاوة أن الفكر الفلسفي لم يظهر في ظل الحضارة العربية، إلاّ على أيدي العنصر العجمي في عصر الدولة العباسية[٦٩]. وهو رأي اصطاده من المستشرقين، وخاصة أرنست رينان؛ ممّن لم تعدْ لآرائهم أيّة قيمة علمية، بعد أن تيسّر للباحثين العرب وغيرهم الاطلاع على مأثورات التراث، سواء ما كان مخطوطاً

---

(٦٩) قارن: أحمد لطفي السيد ـ الترجمة العربية لكتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، لأرسطوطاليس (النص عن الفرنسية للأستاذ بارتلمي سانتهلير) القاهرة ١٩٢٤، ص ١٤ (التصدير).

منه، وما حقّق تحقيقاً دقيقاً ونُشر في الأصقاع المختلفة[٧٠].

ونحن لا نتنكر للحقيقة القائلة أن حكماء الإسلام اقتبسوا مناهج اليونانيين واستعاروا طرق استدلالاتهم واستنتاجاتهم، ولكنهم حددوا مواقفهم إزاءها، فأبطلوا جانباً، وتعصبوا لآخر، وليس في هذا ضيرٌ فالفكر الفلسفي (أخذٌ وعطاء) في كل مراحله ومواطنه . . . وأن النقد الباطني الذي سجله فلاسفة العرب حول المنهج اليوناني عامة، يشير بوضوح إلى سلامة موقفهم بالنسبة لمرحلتهم الفكرية يومذاك. وفي رأينا أن هذا النقد الباطني يستوي فيه المبرمون والرافضون معاً. فنقدهم ـ سواء كان في تبني تلك الآراء أو دحضها ـ ينهض على جانب من الجدّة والابتكار! . . وأسوق لهذا الغرض رأي ابن سينا نموذجاً لما ندّعي، حيث يتحدث الشيخ الرئيس في مقدمة كتابه الموسوم بـ (منطق المشرقين) فيقول: «وبعد، فقد نزعت الهمّة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوىً أو عادة أو إلف، ولا نبالي مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلةٍ وقلّة فهم. ولما سمع منّا في كتبٍ ألّفناها للعاميين من المتفلسفة، المشغولين بالمشائين، الظانين أنّ الله لم يهدِ إلاّ إياهم، ولم ينل رحمته سواهم. مع اعترافٍ منّا بفضلِ أفضل سلفهم (يقصد أرسطوطاليس)، في تنبهه لما نامَ عنه ذووه وأستاذوه، وفي تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض، وفي ترتيبه العلوم خيراً مما رتّبوه، وفي إدراكه الحق في كثير من الأشياء، وفي تفطّنه لأصول صحيحة سريةٍ في أكثر العلوم، وفي إطلاعه الناس على ما بيّنها فيه السلف وأهل بلاده،

(٧٠) للوقوف على رأي رينان انظر:
E. Renan: Historie generale et systéme comparé des Langues Semitguess, Paris, p. 4—5.

وهذا أقصى ما يقدر عليه إنسان يكون أول مَنْ مدَّ يديه إلى تمييز مخلوط، وتهذيب مفسد. ويحق على من بعده أن يلمّوا شعثه، ويرموا ثلمًا يجدونه فيما بناه، ويفرّعوا أصولاً أعطاها. فما قدر من بعده على أن يفرغ نفسه، من عهده، ما ورثه منه. فذهب عمره في تفهم ما أحسن إليه، والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره، فهو مشغول عمره بما سلف. وليس له مهلة يراجع فيها عقله، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر إلى مزيد عليه، أو إصلاح له، وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونان علوم، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه. ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون (المنطق) - ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره - حرفاً حرفاً، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى، وطلبنا لكل شيء وجهه، فحقَّ ما حقَّ، وزافَ ما زافَ!.. ولـمّا كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين، كرهنا شقَّ العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهم، وتعصبنا للمشائين، إذْ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم. وأكملنا ما أرادوه وقصروا فيه، ولم يبلغوا إربهم منه، وأغضينا عمّا تخبطوا فيه، وجعلنا له وجهاً ومخرجاً، ونحن بدخلته شاعرون، وعلى ظلّه واقفون؛ فإن جاهرنا بمخالفتهم فعن الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل. فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكّون فيه، ويشكّون في النهار الواضح! وبعضه قد كان من الدقة بحيث تعمش عنه عيون عقول هؤلاء الذين في العصر. فقد بُلينا برفقةٍ منهم، عاري الفهم، كأنهم خُشب مسندة، يرون

التعمق في النظر بدعة، ومخالفة المشهور ضلالة، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث! لو وجدنا منهم رشيداً أثبتناه بما حققناه، فكنا ننفعهم به، وربما تسنّى لهم الإيغال في معناه، فعوضونا منفعة استبدوا بالتنقير عنها..»[٧١].

هذا هو ابن سينا، كما عرفناه، صريحاً فخوراً وعالماً، يضع الصورة في إطارها الحقيقي، كي ينتزع موقفه الصادق، دون أن تأخذه في الحق لومة اللآئمين..

وأسوق مثلاً آخر سجّله لنا السلفي الشهير أحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية في كتابه (نقض المنطق)، حيث يقول[٧٢]: «والقياس ينعقد في نفسه بدون تعلّم هذه الصناعة (يقصد المنطق) كما ينطق العربي بالعربية بدون النحو، وكما يقرض الشاعر الشعر بدون معرفة العروض. ولكن استغناء بعض الناس عن هذه الموازين لا يوجب استغناء الآخرين، فاستغناء كثير من النفوس عن هذه الصناعة لا ينازع فيه أحد منهم. والكلام هنا: هل تستغني النفوس في علومها الكلّية عن نفس القياس المذكور ومواده المعينة؟ فالاستغناء عن جنس هذا القياس شيء، وعن الصناعة القانونية التي يوزن بها القياس شيء

---

(٧١) انظر: ابن سينا ـ منطق المشرقيين، القاهرة، ١٩١٠ ص ٢ ـ ٤ (المتن).

(٧٢) انظر: ابن تيمية ـ نقض المنطق، القاهرة ١٩٥١، ص ١٥٧، ١٨٣ ـ ١٨٤ (تسمية الكتاب بنقض المنطق من صنعة محمد بن ابراهيم حفيد الشيخ محمد بن ابراهيم حفيد الشيخ محمد بن عبد الوهاب مؤسس المذهب الوهابي) ـ والكتاب يعتبر بادرة جديدة في دحض المنطق الأرسطوطالي جديرة بالتقدير، ويختلف منهجياً عن أعمال أبي البركات البغدادي في دحضه لآراء المعلم الأول.

آخر. فإنهم يزعمون أنه (يقصد النظام المنطقي) آلة قانونية تمنع مراعاتها الذهن أن يزل في فكره؛ وفساد هذا مبسوط مذكور في موضع غير هذا.

ونحن بعد أن تبينا عدم فائدته، وأنه قد يتضمن من العلم ما يحصل بدونه، ثم تبينا أنّا لو قدرنا أنه قد يفيد بعض الناس من العلم ما يفيده هو، فلا يجوز أن يقال: ليس إلى ذلك العلم، لذلك الشخص، ولسائر بني آدم طريقٌ إلّا بمثل القياس المنطقي! فإن هذا قول بلا علم.» ثم يقول في مجال آخر: «لا ريب أن كلامهم كله منحصر في الحدود التي تفيد التصورات، سواء كانت الحدود حقيقية أو اسمية أو لفظية، وفي الأقيسة التي تفيد التصديقات، سواء كانت أقيسة عموم وشمول، أو شبه وتمثيل، أو استقراء وتتبع. وكلامهم غالبه لا يخلو من تكلّفٍ، إما في العلم وإما في القول... وقد ذكرت في غير هذا الموضع ملخص المنطق ومضمونه، وأشرت إلى بعض ما دخل به على كثير من الناس الخطأ والضلال.»

هذه صورة واحدة قبستها للقارى كي يجد أن المهيع التوفيقي الذي سلكه حكماء الإسلام ـ سواء أصابوا الغاية من ورائه أم أخطأوها ـ كان مؤشراً وعملاً فريداً في عصره وأوانه. اختطـوه لأنفسهم، مجتهدين في الرأي، متأثرين بالتحريف والانتحال الذي لحق تراث اليونانيين. فعذرهم إذن مرحلي وزمني، يصعب علينا فرض نتائجه على مقدماته، وقلب العقب على رأسه! بغية رسم الصورة لنا ـ نحن أبناء القرن العشرين ـ لا كما أراد لها أصحابها الشرعيون..

وهذا أمرٌ دونه شطط!..

منهج جديد

٢٦ ـ إنَّ استعارتنا لما استعرناه في الفصل السابق؛ من ابن سينا وابن تيمية، يمثّل في واقعه (موقفاً) للنقد الباطني الذي نريد.

ولم يقتصر الفكر العربي على تلك المنازع فحسب، بل ابتكر اتجاهاً نظرياً لنفسه، كان من أروع ما عرفته البشرية في عصورها الأولى، امتاز بالدقة والعمق والوضوح وسلامة المنهج. ولست بحاجةٍ إلى التوكيد بأن الاتجاه التجريبي في العلم كان العرب من حملته الأوائل، بَلْهَ أصحابه الحقيقيين.

يحدثنا الأستاذ بريفولت فيقول[٧٣]: «لقد نظّم اليونان المذاهب، وعمّموا الاحكام، ووضعوا النظريات؛ ولكن أساليب البحث وجمع المعلومات الإيجابية والمناهج التفصيلية للعلم والملاحظة الدقيقة المستمرة والبحث التجريبي، كل ذلك كان غريباً عن المزاج اليوناني. ولم يقارب البحث العلمي نشأته في العالم القديم إلاّ في الاسكندرية، في عهدها الهليني. أما ما ندعوه العلم، فقد ظهر في

---

(٧٣) انظر: أنور الجندي ـ أضواء على الفكر العربي الإسلامي، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢٩ ـ ٣٠. وقارن كذلك د. عبد الحليم محمود ـ التفكير الفلسفي في الإسلام، القاهرة، بدون تاريخ، ٢/٦٢ ـ ٦٤.

أوربا نتيجة لروح من البحث ولطرقٍ من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة والملاحظة والمقاييس، ولتطور الرياضيات إلى صور لم يعرفها اليونان. وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوربي... إن المناقشات التي دارت حول واضعي المنهج التجريبي هي طرق من التحريف الهائل لأصول الحضارة الأوربية، وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر (بيكون) قد انتشر انتشاراً واسعاً، وانكب الناس في لهف على تحصيله في ربوع أوربا.»

تلك شهادة حقٍ تزيدنا ثقة وإيماناً بجدوىٰ تراثنا الضخم، وبما أبدع في حقول المعرفة الإنسانية على اختلاف صورها، وبما أسهم فيه من قسطٍ وافر في تقدم الرياضيات والفلسفة والأدب وقواعد الأحكام.

وكان معلوماً ومتفقاً عليه أن روجر بيكون (الذي يذكره بريفولت) أكّدَ بوضوح قيمة العلم العربي وتأثيره على أوربا، واعتبار العرب رواداً في هذا الحقل... ولسنا في سبيل استجداء رأي الغربيين ومفكريهم عن حقبتنا النّيرة هذه، ولكننا نعتقد أن الباحث الحق لا يتنكر لهذه الحقيقة الناصعة باعتبارها المشعل الذي أضاء له الطريق قبل نهضته العلمية الحديثة... فالعلماء والفلاسفة العرب هم الذين وضعوا أُسس المنهج العلمي المستند إلى التجربة والنظر؛ فأبدعوا في الجانبين، وقدّموا أعمالاً رائعة في الحقلين، رغم أن تقدمهم ذلك كان في الجانب النظري أكثر كَماً منه في الجانب التجريبي، لا كما يدّعي فون كريمر[٧٤] من أن العرب لم يستطيعوا أن يتعدوا حدود الفلسفة

---

(٧٤) انظر: فرانتز روزنتال ـ مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، بيروت، ١٩٦١ ص ١٥.

الأرسطوطالية والأفلاطونية في معرفتهم النظرية . . . في الوقت الذي إذا أمعنا النظر قليلاً في دعاوة كريمر نجد تهافتها واضحاً بما قدمه العلماء العرب في الحقول النظرية من ابتكارات واستكشافات، سواء كان ذلك في الرياضيات وفروعها، أو الموضوعات الإنسانية ومناهجها ـ مضافاً إلى ذلك غَلَبة الروح الموضوعية عليهم، وتميّزهم بهذه الصفة بشكلٍ يثير الدهشَ والإعجاب؛ مّما كانت تقصر عنه عقول العلماء الغربيين في بدء نهضتهم العلمية. فهذا ابن الهيثم ـ العالم الفيلسوف ـ يقول في مقدمة كتابه الشهير (المناظر) ما نصّه: «إنَّ غرضه (أي ابن الهيثم) في جميع ما يستقريه ويتصفحه، استعمال العدل لا اتباع الهوى. وإنه يتحرى في سائر ما يميزه وينتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، حتى يظفر بالحقيقة، ويصل إلى اليقين.[٧٥]».

واسمع النّظام المعتزلي يقول: «إنَّ الشك والتجربة هما الركنان الأساسيان للبحث.»

أظن أن في هذا التحديد لمعنى النزعة العلمية التي تمثلها الفكر العربي منذ مئين من السنين، ما يجعل منه نموذجاً يُـحتذى في الطريقة والمنهج حتى عصر الناس هذا.

أجل يجب أن يُـحتذى . . .

ونزيد على ذلك أن قسمًا من الكتب العلمية كادَ أنْ يندثر (كمؤلفات بقراط وجالينوس وروفس وبولس) لولا عناية العلماء

---

(٧٥) انظر: د. عبد الحليم منتصر ـ تاريخ العلم، الطبعة الخامسة، القاهرة، ١٩٧٣ ص ٨٨ ـ ٨٩.

العرب بها من أمثال أبي بكر محمد بن زكريا الرازي وقسطا بن لوقا وابن الجزّار وابن البيطار. ولعل ربط العلوم الدقيقة بنظرية أرسطو حول فلسفة الطبيعة لم تتم على يد اليونان؛ بل كان أول رائد لها هو ابن الهيثم ـ سابق الذكر ـ وقد نشأ عن تجربته تلك شيء جديد. فإلى جانب المبادىء الأولى للآلية العامة لكيفيات الظلال وتحركات الكواكب، نشأ علم بصريات جديد يعتمد أساساً على التجربة، وبمساعدته تتم مراجعة وتطوير التركيبات الرياضية التي هي حقيقة الجسم (مثل مساحة المجسّم المكافىء)، وبهذا كان الحسن بن الهيثم في كتابه المشار إليه في أعلاه نموذجاً لمادة الفيزياء التجريبية المعاصرة.[٧٦]

وكان اهتمام العلماء العرب بادىء الأمر ينصب أصلاً على ثلاثة علوم هي: الطب والتنجيم والكيمياء، حيث اعتبروا هذه الثلاثة وكأنها النبع الأصيل للعلوم الأخرى التي تفرعت عنها، بل اعتبرت هي الغاية التي تحقّقها المعرفة العلمية... وقد نجد بين النادرين منهم مَنْ رفض بعض هذه العلوم كأبي البركات البغدادي الذي كان ينظر إلى الكيمياء وكأنها علم يدخل في نطاق اللامعقول[٧٧].. أقول رغم هذا، فإن العلم العربي كان أكثر تجربة من العلم اليوناني، كما بسطنا، وأكثر ابتعاداً عن المشكلات الميتافيزيقية التي تعامل معها الفلاسفة المشاؤون. يضاف إلى هذا أن العلماء العرب أدركوا أن العقل النظري لوحده غير كافٍ لبناء العلم، من حيث أن التجريد لا يقود حتماً إلى

---

(٧٦) قارن: الدراسات العربية والإسلامية في جامعة توبنغن (الترجمة العربية) بيروت، ١٩٧٤ ص ٧٩ وما بعدها.

(٧٧) انظر: أبو البركات البغدادي ـ كتاب المعتبر، ط. حيدر آباد، ٢/٢٣١.

نتائج عملية في التطبيق. وفي إدراكهم لهذه الصورة، سجّلوا أصالتهم وتطورهم بالنسبة للحضارات السابقة عليهم.

ويحاول باحث أوربي مستشرق هو الأستاذ بينس (Pines) أن يحدّد -حسب اجتهاده- اتجاهات الفكر العلمي عند العرب في ثلاثة مسارب:

ا - موقف تمثّله الفلاسفة المشاؤون في الإسلام، الذين أخذوا بالمنهج الأرسطي، ويضع تحت هذه المقولة الفارابي وابن سينا وابن رشد (رغم اختلافهم في نظراتهم الفلسفية، فابن سينا مثلاً يؤمن بالحتمية، بينا لا يميل ابن رشد إليها). وفلاسفة وعلماء هذا الاتجاه غلب عليهم التأثر بالتيارات الوافدة، وتجمعهم وجهة نظر واحدة في تفسير العالم الخارجي.

٢ - موقف يمكن أن يوصف بأنه قَبْلي (apriorістic)، يمثّله بشكلٍ خاص الرازي الطبيب وأبو البركات البغدادي والرازي المتكلم.

٣ - وموقف ثالث تبناه الرياضيون من الفلاسفة، يمثّله الحسن بن الهيثم والبيروني والخازن[٧٨].

وأيـا كان، فالرؤية التي وضعها بينس تحتاج إلى تنسيقٍ أدق يُعتمد فيه جوانب التداخل المنهجي بين الفلسفة والعلم الخالص عصر ذاك،

---

(٧٨) انظر:

S. Pines: What was Original in Arabic Sciense — Symposium of the History of Sciense,

Oxford University, 1961, p. 2

كي تظهر الصورة على واقعها؛ شكلاً ومضموناً، وهو عمل واسع ينبغي على الباحثين العرب التفرّغ له والتعاون على إنجازه.

وعود على بدء، فالمتتبع لتراثنا الفكري والعلمي يجد في ظلاله ما يجعله رائداً لكثير من المنجزات العلمية الراقية، ممّا لا يترك مجالاً للشك بأن العلم العربي كان فاتحة خير للحضارة الأوربية القائمة، ولولاه لما اختصر الغربيون طريق الوصول إلى غاياتهم التي يهدفون. . . فلستُ أتصور، لامةٍ من الأمم ثروة علمية راقية تبلغ الحد الذي بلغته حضارتنا في عصر الازدهار. ولعل في كتب الأصول ما يغني القارىء الوقوف على هذا النتاج الضخم الذي أشرنا. وكمثلٍ نسوقه ـ لا على سبيل الحصر ـ كتاب المناظر (سابق الذكر) لابن الهيثم، والشفاء لابن سينا، والقانون المسعودي للبيروني، وصور الكواكب لعبد الرحمن الصوفي، وعجائب المخلوقات للقزويني، والجامع للمفردات لابن البيطار، والجبر والمقابلة للخوارزمي، والحيوان للجاحظ، والقانون في الطب لابن سينا، والحاوي في الطب للرازي، وعلم الحساب للطوسي وغيرها كثير.

إنَّ نظرة سريعة تحصر لنا قائمة رائعة من أسماء هؤلاء الفلاسفة العلماء نذكر منهم:

جابر بن حيان (حوالى ١٢٠هـ) وفيلسوف العرب الكندي (ت٢٥٢هـ) والخوارزمي (ت٢٣٢هـ) وثابت بن قرّة (ت٢٨٦هـ) والرازي الطبيب (ت٣١٣هـ) والبتاني (٣١٧هـ) والأشعري (ت ٣٢٤هـ) والفارابي (ت ٣٣٩هـ) ويحيى بن عدي (ت٣٦٤هـ) ومحمد ابن النعمان ـ المعروف بالمفيد (ت٤١٣هـ) وابن سينا (ت٤٢٨هـ) والحسن ابن الهيّثم (ت٤٣٠هـ) والبيروني (ت٤٤٠هـ) والغزالي

(ت ٥٠٥ هـ) وابن باجه (ت ٥٣٣ هـ) وأبو البركات البغدادي (ت ٥٤٧ هـ) وابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) وفيلسوف المغرب ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) وابن البيطار (ت ٦٤٦ هـ) وابن النفيس (ت ٦٦٩ هـ) ونصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ) وابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ).

* * *

٢٧ ـ ويجدر هنا أن أسأل هذا السؤال ـ ونحن في المنهج الجديد ـ لأسدَّ الطريق على مَنْ يسأله: تُرىٰ ما هو موقف الفلسفة عموماً من الدين؟

إنَّ تاريخ الفكر الفلسفي منذ نشأته الأولى وحتى العهد العربي وحضارته، تنازعته صور عدّة، كان من أهمّها (العقيدة). ولكن جوانب هذا النزاع تختلف حِدّة، وتتباين سبيلاً وهدفاً. فمثلاً لدى اليونانيين كان مصدر التأثر بالدين إرادة الفيلسوف بالذات، ونعني بذلك أنْ ليس هناك إلزام عقائدي على الفكر، فالاختيار مصدره الإنسان اليوناني ذاته، بينا اختلف الموقف لدىٰ الفلسفات الإنسانية التي ظهرت بعد قيام الأديان السماوية، حيث يلحظ فيها جانب الالتزام المباشر أو غير المباشر. والعصور الوسطى الأوربية والعصر الإسلامي، يُساقان كنموذجٍ لما نقوله عن العقيدة وأثرها على الفيلسوف.

ومن هنا أمكن القول ـ كما بسطنا في فصل (قضيتان وحل) ـ أن للتفكير الفلسفي علاقة وثيقة بالدين، أو بالأحرىٰ أن الفلسفة نشأت في صورة نقد فكري للمعتقدات الدينية والأخلاقية، وظلت دائماً معنية بهذا النوع من النقد ـ على أن يشمل هذا النقد منهجية التحليل الواعي لطرق التفكير والصياغة الواعية، لنظرةٍ كونية، بحيث تظهر أوجه هذا التأملَ في مشكلاتٍ مجرّدة تبحث عن التجربة والمعرفة والحقيقة والله

والطبيعة والعقل؛ وبسبيلين تحليلي وتركيبي معاً.[٧٩]

أما بالنسبة إلى مشكلتنا نحن، فنجد أن أغلب الباحثين ـوخاصة الشرقيين منهمـ يربطون محنة الفلسفة وظلامتها بمحنة الزندقة ومأساتها، محاولين بذلك أن يضعوا الطرفين المتنازعين على حلبتين متباينتين: إحداهما للفلسفة والزندقة، والأخرى للدين والعقيدة... بينا نحن لا نجد ضرورة هذا الجمع، لأن الزندقة لفظ غامض مشترك، قد أطلق على معانٍ عدّة، مختلفة فيما بينها؛ على الرغم مما قد يجمع بعضها ببعضٍ من تشابه. فكان يُطلق مثلاً على مَنْ يؤمن بالمانوية ويثبت أصلينِ أزليين للعالم هما النور والظلمة. ثم اتسع المعنى من بعد اتساعاً كبيراً حتى أُطلق على كل صاحب بدعة، وكل ملحد، بل انتهى الأمر أخيراً إلى أن يطلق على مَنْ يكون مذهبه مخالفاً لمذهب أهل السّنة![٨٠]

تلك ـإذنـ هي الزندقة: بطاقةٌ بيضاء، يلعبها اللاعبون حسب أهوائهم، فتُساق إلى كل جهة، وتُرمىٰ بها أيّة عقيدة، وتوصم بها المذاهب الفكرية الجديدة!..

وإذا أمعنا النظر قليلاً، نجد أن الفلسفة لها طرائقها وأساليبها الخاصة التي أفرد لها حكماء الإسلام مجالها الواسع في الدراسات العقلية، ولم تكن على صعيد واحد والزندقة التي أرادوا[٨١].. ولكن

(٧٩) انظر كتاب المؤلف: فلاسفة يونانيون ـ من طاليس إلى سقراط، ص ١٠ ـ ١١.

(٨٠) قارن: د. عبد الرحمن بدوي ـ من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة، ١٩٤٥ ص ٢٤.

(٨١) يُرجع المرحوم الدكتور طه حسين «حركة الزندقة كلها أو معظمها إلى حركة

الموقف السلبي الذي واجهته الفلسفة، وتخوف أنصار السلفية من تسلّط هذا العملاق الجديد الوافد، أدّىٰ إلى تصورٍ ساذج يقود إلى إضعـاف الصورة العامة للشريعة وأحكامها. . بينا نجد أن ممثلي هذا الجانب ـ أعني الفلاسفة ـ لم يدخروا وسعاً في الذّب عن طبيعة الإسلام العقلانية، وفي تثبيت الوحدانية المطلقة، بمختلف سبل المعرفة الإنسانية التي سلكوها.

ولو تتبعنا بدقةٍ مواقف المعارضين التي أعلنوها ضد الفكر الفلسفي، نجدها متمثلة بمجموعةٍ معينة لا تعترف بحرية الفكر، ولا يمكن لها أن تتحرك بميزان الاجتهاد العقلي، بل تركض لاهثة أبداً وراء (النصّ) و (النقل) فحسب، دفاعاً ـ كما يقول الكندي ـ : «عن كراسيها المزوّرة التي نصبتها عن غير استحقاقٍ، بل للترؤس والتجارة بالدين!»[٨٢] . . ومن هنا وَجَدتْ نفسها فريسة هذا الاتجاه العقلي، فلا بدّ لها من رفع السوط في أوجه أنصار الفكر الحر، وحملة لواء العقل. ومن ثمّ تسديد السهم إلى نحور الخارجين عليها، واستغلال السلطة في تحقيق آمالها وأهدافها.

والفلسفة ـ كما أوضحنا ـ تخاطب العقل، وهو أعلى سلطةٍ يمتلكها الإنسان. وهذا الخطاب الذاتي لا يصدر إلا عن قدرةٍ فائقةٍ ومتميزة ـ وتحديد هذا الخطاب (بالقدرة المتميّزة) أثار حفيظة المتزمتين

= الشعوبية، وأن بين كلتا الحركتين صلة قوية وثيقة، حتى كان بعض أنصار العربية ضد الشعوبية يتخذون الشعوبية وسيلة للدلالة على الزندقة».

وهو رأي، كما نعتقد، لا يستوي مع الإتجاه الفلسفي في الإسلام ولا يجوز الخلط بينهما.

(٨٢) انظر: كتاب المؤلف ـ فيلسوفان رائدان، بيروت ١٩٨٠ ص ١٨.

والظالعين في ركابهم، لأنه يظهرهم بمظهر القاصر أو الساذج تجاه المعرفة والعلم. . وكانتصار لهذه المجموعة الجاحدة للفكر الفلسفي، وتقرب إليها وإلى الحاكمين زُلفىٰ، إنبرت عقول ضخمة تعلن سخطها وغضبها على كل وسائل الفلسفة، ومن هذه العقول ابن حزم في (فصله) والغزالي في (منقذه) و (تهافته).

وأياً ما كان الأمر، فالموقف في تصورنا، يمثل في حقيقته إنفصاماً واضحاً في الاتجاه الفكري الذي تصوره وتخيله هؤلاء!. فها نحن أولاء بين طرفين فكريين: أحدهما يلتزم قاعدة النقل، والآخر يعتمد مفهوم العقل. ولا ضرورة أن يصطنع الطرفان الخصام بينهما؛ رغم أن العقل ينحو في نزعته دائمًا نحو الحرية والانطلاق، بينا نزعة النقل تنكمش دائمًا في حدود النّص والتقيّد به. . وفي الأول منهما صورٌ عميقة للاستقطاب الفكري تبلغ حدّ الخروج على ظاهر الدين العام، بحيث لا تستوي معه عقول العامة من الناس، وعندئذ يعود الأمر جذعاً، ويتحقق قول حكيمنا أبي العلاء المعري في رسالة الغفران: «. . لم يزل الالحاد في بني آدم على ممر الدهور، ولا مِلّة إلاّ ولها قوم ملحدون، يتظاهرون لأصحاب شرعهم أنهم مؤالفون، وهم فيها بطن مخالفون».

فخطيئة الفلسفة أنها تستقطب طريق العقل فتبلغ به غاية مداه، وهو أمرٌ لا تستروحه إلاّ النفوس المتفتحة، وتعافه النفوس النافرة عن عقولها!.

تلك هي الوقفة التي وقفها المعارضون إزاء هذا الفكر، ولكن ممّا يدعو إلى الغرابة أن نجد أن أكثر منازع المتأخرين منهم انصبت على مناقضة علم المنطق بالذات، بحيث اندفع بعضهم إلى تحريمه على

المسلمين تعلّماً وتعليماً! ومثّلتْ (السلفية) هذا الاتجاه بعنفٍ وحِدّةٍ بالغتين. . ولا أدري، فلعلها تصورتْ علاقته المتينة بالفكر واللغة وتأثيره العميق على نتائج الأحكام الشرعية!

ورغم جميع هذه السلبيات، بقي المنطق (فرض كفاية) على كل مسلمٍ ومسلمة، كما يقول الإمام الغزالي. وذهبت أدراج الرياح كل المحاولاَت الفردية في إيقاف تقدمه وتطوره. . بل لم يخلُ ميدان المعارضة الشكلية بين الدين والفلسفة من مفكرين دافعوا عن الأخيرة، والتزموا طريقها، منذ نشأتها الأولى وحتى عصورها المتأخرة ـ منذ الكندي الفيلسوف، ونزولاً إلى (عصر العقل) الذي مثّله فيلسوف المغرب ابن رشد، رغم محنته الفادحة التي رسمت لنا صورة واقعية لفقدان العدل، وضياع الضمير[٨٣].

٢٨ ـ ومما يلفت النظر حقاً دعاوة (دي بور وريتان) ومَنْ لفَّ لفهما من المستشرقين، من أن الفلسفة في الإسلام فقدت بموت ابن رشد آخر ممثليها؛ بعد أن سدّدَ لها الغزالي الفيلسوف الضربات الموجعة المفجعة ـ أقول إن تلك دعاوة تفتقر إلى أبسطِ أدلة النقل والعقل، وكلاهما (أعني العقل والنقل) خضع لفترةٍ غير وجيزةٍ لآراء الغربيين والمستغربين وأحكامهم المبتسرة. . . فالفلسفة لم تمت في الشرق بذهاب أبي الوليد (ابن رشد) عنها؛ بل بقيتْ حيّة قائمة متطورة على يد نَفَرٍ من المفكرين الكبار. . وابن رشد ـ في تصور كاتب هذه الصفحات ـ يجب أن يوضع موضع سقراط تاريخياً في الفلسفة اليونانية: فشهيد أثينا كان حدّاً

---

(٨٣) إقرأ تفاصيل محنة ابن رشد في كتاب «قصة النزاع بين الدين والفلسفة» للدكتور توفيق الطويل، القاهرة، ١٩٥٨ ص ١١٥ ـ ١١٨.

لمرحلتين فكريتين، لما قبله وما بعده، وجدير بأبي الوليد، وهو قمة شامخة في الفكر العربي والعالمي، أن يكون واصلاً وفاصلاً أيضاً لمرحلتين، أولاهما تتمثل ببزوغ الفكر الفلسفي عند العرب، ابتداء ببواكيره الأولى منذ مدرسة الاعتزال وحتى القرن السادس للهجرة، وأُخراهما تتمثل بمرحلةِ ما بعد الرشدية، مثّلتها نخبةٌ ممتازة من المفكرين، جدّدوا في بناء الفكر، فأحسنوا التجديد. . رغم أن الرؤية الكاشفة لهذه المرحلة تميّزت باتجاه يقرب إلى طبيعة العقيدة والدفاع عنها، ولكن كان في بؤرها الفكرية عبقريات فذّة كأمثال الطوسي وابن تيمية وابن خلدون وصدر الدين الشيرازي.

والفارق بين المرحلتين؛ أن الأولى منهما تدارسها الباحثون والمختصون، فأُلفت حولها الكتب، ودونت الرسائل العلمية، وأُشبع بعضها بحثاً وتنقيباً واستقصاء، ولا يزال البعض الآخر في حاجةٍ إلى استكشاف وإظهار.

أما المرحلة الثانية فقد أدّى عزوف الباحثين عنها إلى إشاعة ضرب من الكسل العلمي إزاءها مما سبّب قيام دعاوة موت الفلسفة بعد ذهاب مدرسة ابن رشد. . . وإنها لظلامةٌ لحقت الفلسفة العربية ـ الاسلامية المتأخرة، مصدرها جهالة متعمدة، يواكبها تخلّف حضاري لا يمكن أن يتنكر له إنسان ذلك الزمان. . ولكن رغم تلك الظروف المتأزّمة، والسحب الكثيفة، فقد أملتْ علينا تلك القرون الخوالي زخماً جيداً من الانتاج الفلسفي لا نزال منه على إعجاب وإكبار! . .

ولقد قُدّر لبعضه ـ في الأقل القليل ـ أن ينال قسطاً من الدراسة والعناية، كأمثال ما قُدّم عن ابن ميمون وفخر الدين الرازي وابن خلدون ونصير الدين الطوسي ونجم الدين الكاتبي وعضد الدين

الايجي.. وبقي بعضه الآخر رهين محبسين: عدم الكشف عن نصوصه ومتونه الأصلية من جهة، ونزرة الدراسات الفلسفية عنه نزرة تصل حدّ التنكر والإيحاش، من جهةٍ أخرى!.

وليس من قبيل الاستطراد الذي لا ينفع أن أشير هنا إلى ضرورة قيام دراسات ممنهجة وموسّعة عن هذه المرحلة الفكرية التي أعقبت غياب ابن رشد والرشدية عن أفق الشرق العربي.. يجدر كشفها من قبل الباحثين كي تنال ما حظيت به خدينتها المتقدمة عليها من رعايةٍ وتفهمٍ واهتمام(٨٤).

* * *

٢٩ ـ وسؤالنا الذي نطرحه الآن ونبحث له عن جواب هو: تُرىٰ أيّة صفةٍ نطلقها على الفكر الفلسفي هذا؟.. أنقول عنه (عربي) أم (إسلامي)، أم شيء آخر؟!

بادي ذي بدء، نحن نرادف في التسمية بين كونه عربياً واسلامياً، مع التوكيد بأن الاسلام في إطاره الديني والحضاري هو المؤشر الأعلى لكل تلك الحركات الفكرية التي أعقبتْ ظهوره وانتشاره... ولكن في الوقت ذاته نحن نتكلم فعلاً عن فكر عربي أصيل، سواء كان بعض مفكريه من الموالي أو الأعاجم أو من أصقاع أخرى.. فنحن ـ في منهجنا هذا ـ لا نميّز تمييزاً قاطعاً بين (اللغة)

---

(٨٤) انظر: للمؤلف ـ الفيلسوف الشيرازي، بيروت، ١٩٧٩ (المقدمة).
وقارن: كتاب الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، جمع وتقديم د. محمد خلف الله، القاهرة ١٩٥٥ ـ مقالة الدكتور فضل الرحمن الموسومة: الفلسفة الإسلامية الحديثة، ص ٧٨ ـ ٩١.

و (الفكر) ـ فهما أمران متلازمان تلازماً ذاتياً، فلا فكر إلاّ بلغة، ولا لغةٍ إلاّ بدلالة فكر. ومنطق العصر يضع هذه الحقيقة موضع البديهيات أمام دارسيها بشمولٍ وعمق واسعين.

ولا تغرب عنّا الأوّلية الواضحة، من أن أولئك الذين نصفهم بالمفكرين تعاملوا مع هذه اللغة نفسها، فدونوا بوساطتها لمعات أذهانهم وخطرات عقولهم، فاستنبطوا واستنتجوا بسبيلها، فهم في حقيقتهم يمثلون فكراً عربياً بهذا المنظور، وبكل ما تحمله هذه الصفة منطقياً ولغوياً، ولا تجوز المشاحة فيه. . . ولسنا في حاجةٍ إلى البحث عن جنسياتهم ـ ولم يكن العصر عصر (هويات) و (بطاقات)! ـ فهذا أمر عفا عليه الزمن، ولا يفكر فيه إلاّ العرقيون من الناس. . . أما هؤلاء المفكرون فإنهم في مجموعهم يوضعون في إطار الفكر العربي منذ أقدم قديمه إلى أحدث حديثه.

وأما أمر أولئك الذين يبحثون عن جنسياتٍ يضيفونها إليهم، فأولى بهم أن يبذلوا الجهد في دراسة هؤلاء الأعلام وكشف عبقرياتهم، بدل إضاعة الوقت والعمر في أمرٍ لا يهم الفكر لا من قريبٍ ولا من بعيد! . .

وفي ضوء هذه النظرة الواعية، ينبغي علينا أن نؤطر الفكر الحضاري دون أن تظلع بنا الأهواء فتنزلق فينا القدم، فلا نميّز عندئذ طريق الخطأ من طريق الصواب!.

وسيبقى فكرنا ـ في غاية الشوط ـ عربياً وإنسانياً في كل زمانٍ وفي كل مكان.

وَسَائل وَغايات

٣٠ ـ وأعود إلى تراثنا العربي، لأستقصي فيه الوسائل والغايات، مشيراً بذلك إلى صورتين مشرقتين تعتبران من أضخم ما عرفه التاريخ البشري في عصوره الوسطى، هما (النقلة) و (نقلهم).

ولعل أوضح وسيلةٍ لبيان هذا الانجاز العظيم هو الإيماء إليه بشكلٍ مباشر، وبأسماء أعلامه الذين صاغوا تلك الأفكار بالحرف العربي صياغة فهمٍ ودقةٍ واستيعاب.

فمن أشهر النقلة في هذا المضمار هم:

يعقوب الرهاوي (٤٠ ـ ١٣٢هـ) وبختشوع بن جورجيس (حوالى ١٧١هـ) ويحيىٰ بن البطريق (ت ٢٠٠هـ) وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي (ت ٢٢٠هـ) والحجاج بن مطر (حوالى ٢٢٨هـ) ويوحنا بن ماسويه (حوالى ٢٤٣هـ) وحنين بن إسحاق (ت ٢٦٠هـ) وقسطا بن لوقا (ت ٢٨٨هـ) وثابت بن قرة (ت ٢٨٨هـ) وإسحاق بن حنين (ت ٢٩٨هـ) وأبو بشر متّى بن يونس (ت ٣٢٨هـ) وسنان بن ثابت (ت ٣٣٠هـ) وابن الخمار (ت ٣٣١هـ) ويحيىٰ بن عدي (ت ٣٦٤هـ) وعيسىٰ بن زرعة (ت ٣٩٨هـ).

ويظهر لنا من الكشف الذي قدمنا أن أكثر المترجمين هم من ورثة التراث السرياني ثقافةً وعلمًا وعقيدة؛ ممّن كانوا يحسنون لغة أجنبية واحدة على أقل تقدير! مضافاً إليها لغتهم العربية... وكان لهؤلاء

ـ في عصر ازدهار الحضارة ـ شأنٌ كبير وحظوة واسعة لدى الخلفاء والأمراء، ورعاية مكفولة ومشمولة، خاصة بعد أن تبنّى المنصور فكرة (بيت الحكمة)، وقام المأمون من بعده بإنشائه عام ٢١٧ للهجرة (أو عام ٢١٥هـ) ـ وأدرّ عليه الأموال والهبات، وأسند رئاسة البيت إلى يوحنا بن ماسويه، ومن بعده تولّى رئاسته حنين بن إسحاق عام ٢٤٢ للهجرة في عهد الخليفة المتوكل على الله. فكان بيت الحكمة في هذه المرحلة مدرسة إشعاع فكري في النقل والتحقيق والشرح والتعليق. . . وحبذا لو تُعيد بغداد المعاصرة فكرة إنشائه من جديد، ليحمل رسالة الترجمة من الفكر الغربي إلى لغتنا العربية بتنسيقٍ وانتظامٍ واسعين، يُضاف إليهما مشروع التصوير الفني لجميع مخطوطاتنا النادرة التي تحويها المؤسسات الثقافية والجامعات والمكتبات العالمية شرقاً وغرباً.

وإن الحديث ليطول بنا إذا تعقبنا نشاطات هذه الحُقْبة من الزمن لذا نكتفي هنا بذكر ستة مصادر رئيسية، استقطبتْ أسماء المؤلفين والباحثين والمترجمين، وهي:

ـ تاريخ اليعقوبي: لأحمد بن يعقوب المعروف بالأخباري (ت ٢٩٢هـ).
ـ الفهرست: لمحمد بن إسحاق المعروف بابن النديم (ت حوالى ٣٨٥هـ).
ـ طبقات الأمم: لصاعد بن أحمد الأندلسي (ت ٤٦٢هـ).
ـ تاريخ حكماء الإسلام: لظهير الدين البيهقي (ت ٥٦٥هـ).
ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء: لجمال الدين القفطي (ت ٦٤٦هـ).ـ
ـعيون الأنباء في طبقات الأطباء: لابن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨هـ).

ولعل تاريخ اليعقوبي يعتبر أقدم هذه المصادر من حيث الزمن، رغم ما فيه من اضطرابٍ في التنسيق والتنظيم بالنسبة للفقرة التي أوردها عن اليونانيين وأفكارهم.

ولا نعدو الصواب إذا قرّرنا، وبشكلٍ صريح، أننا لا نملك دراسات منهجية مصنّفة ومهذبة عن تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ترتفع بنا إلى حدود تلك المصادر الستة ـ ولذا نجد أنفسنا مضطرين إلى الارتباط أحياناً بروايات تلك الكتب الأصولية، نستقصي شاردها وواردها، ضعيفها وسليمها، وفي ضوء نقد دقيقٍ أشرنا إليه في الفصل الأول من كتابنا هذا.

أقول ذلك، وأنا على علم بمدىٰ المعاناة التي يلاقيها الدارسون لهذا الفكر؛ سواء ما كان منه نقياً عن الشوائب، أو مختلطاً بآراء ونوازع الآخرين. . . وأيّاً كان، فالسبيل الوحيد هو العود إلى ما ذكرته تلك المصادر وما نسبته إلى أصحابه مترجماً أو مؤلفاً. على أن نعتمد الموجود فعلاً لا المذكور إسمًا فحسب، حيث أن التسميات واردة في مظانّها من تلك الكتب، ويمكن العود إليها متى شاء القارىء، ومن هنا وَجَبَ التعامل مع الواقع المحقق لا الصورة الظلّية له. .

ولا أظنني بحاجةٍ إلى التوكيد بأننا نقدر كل التقدير أعمال المستعربين من الغربيين والشرقيين في هذا المجال؛ فيما نشروا من نصوص وما حقّقوا من متون، سواء مَنْ كان منهم في فرنسا واسبانيا وهولندة وبريطانيا وإيطاليا، أو في مواطن أخرى من الشرق كإيران والهند وباكستان وتركيا وغيرها ـ على الرغم من أن بعض تلك النشرات يفتقر إلى الدقة والتبصّر في التحقيق، ولكنها على العموم جيدة، وقد اعتمد بعضها من قبل الباحثين العرب عند المقارنة والدراسة.

وكان المستعربون رواداً في هذا الحقل، لا ينكر فضلهم ولا تطفف موازينهم؛ كما كان العرب أيضاً رواداً في تكوين الفكر الأوربي، «فهناك نصوص وفيرة، بالغة الأهمية، نُسبت إلى أعلام الفكر اليوناني، بعضها لم يُعثر على أي أثر له فيما نُقل إلينا من أخبار التراث اليوناني، وبعضها الآخر نعلم بوجوده، ولكنه فُقِدَ أصله اليوناني ولم يبقَ منه إلاّ ترجمته العربية. والنوع الأول منه ما هو منتحل قطعاً، ومنه ما لعل له أصولاً يونانية حقيقية.»[٨٥]

وأعود إلى تراثنا العربي لنبحث عن المأثورات والأقوال التي ترجمتْ، ولنبدأ بأفلاطون، ونشير إلى ما نُقل من محاوراته، وما هو متوافر من المخطوط أو المطبوع:

يذكر الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (أفلاطون في الإسلام)[٨٦] الكتب التالية لشيخ الأكاديمية منقولة إلى لغتنا:
تلخيص نواميس أفلاطون (نقله في الأصل إسحاق بن حنين ويحيى بن عدي، وصاغ الفارابي التلخيص بأسلوبه). وجوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعي -إخراج حنين بن إسحاق. . . ثم نصوص متفرقة مأخوذة من المحاورات التالية: السياسة (الجمهورية)، النواميس (القوانين)، محاورة فيدون، محاورة طيماوس، محاورة أقريطون. . وهناك رسائل وكتب منحولة نُسبت خطأً إلى أفلاطون

(٨٥) انظر: د. عبد الرحمن بدوي - دور العرب في تكوين الفكر الأوربي، بيروت ١٩٦٥، ص ٩٢.
(٨٦) طُبع في طهران عام ١٩٧٤ ومن منشورات جامعتها، وأعيد طبعه في بيروت، دار الأندلس ١٩٨٠م.

ـ يذكرها الدكتور بدوي في كتابه السابق ـ منها: في تقويم السياسة الملوكية والأخلاق الاختيارية . . كتاب النواميس (بنص مباين عما ذكرنا سابقاً)، رسالة أفلاطون إلى فرفوريوس (كذا) في حقيقة نفي الهم وإثبات الرؤيا، وصية أفلاطون الحكيم، كلمات أفلاطون، ملتقطات أفلاطون الإلهي، كتاب نوادر ألفاظ الفلاسفة، رسالة في آراء الحكماء اليونانيين، ثمرة لطيفة من مقاييس أفلاطون في أن النفس لا تفسد، رسالة أفلاطون الإلهي في الرد على مَنْ قال أن الإنسان تلاشى، كتاب منحول لأفلاطون في الكيمياء، العهود اليونانية، وكتاب الروابيع.

أما أرسطوطاليس، فقد نُقل إلى العربية في أكثر كتبه التعليمية. ومن أهمها كتب المنطق بجميع أبوابها وفصولها وهي: المقولات والتحليلات الأولى (القياس) والتحليلات الثانية (البرهان) والجدل والمغالطات والخطابة والعبارة والشعر. . نقلها عدّة مترجمين منهم إسحاق بن حنين وأبو بشر متىّ بن يونس وأبو عثمان الدمشقي، ويحيى ابن عدي، وعيسى بن زرعة.

ومن كتبه الأخرى (السماع الطبيعي) أو الطبيعة نقل اسحاق بن حنين مع شروح أبي علي الحسن بن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وأبي الفرج بن الطيّب. . ثم السماء والعالم نقل ابن البطريق (ظاهراً) وكتاب الآثار العلوية نقل ابن البطريق أيضاً، وكتاب النفس نقل إسحاق بن حنين، وكتاب الحاسّ والمحسوس بتلخيص ابن رشد، وكتاب الحيوان نقل ابن البطريق، وكتاب ما بعد الطبيعة (الفلسفة الأولى) ـ وكان نقله على الوجه التالي: نقل الألف الصغرى إسحاق بن حنين ونقلها اسطاث أيضاً، ونقل الألف الكبرى نظيف بن أيمن، وما تبقىّ من الكتاب نقله اسطاث.

وهناك ترجمة لبعض فصول مقالة اللآم (وهي بحث في المحرّك الذي لا يتحرك أي بحث في الإلّه عند ارسطو) بقلم اسحاق بن حنين. ثم كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس بنقل إسحاق بن حنين (ظاهراً)... وهناك كتب منحولة لارسطوطاليس منها: مقالة في التدبير نقل أبي علي عيسى بن زرعه، وكتاب المسائل نقل إسحاق بن حنين، وكتاب الخير المحض وكتاب النبات نقل إسحاق بن حنين بإصلاح ثابت بن قرّة (أصله اليوناني مفقود)... وكتاب أثولوجيا أرسطوطاليس نقله عبد المسيح بن ناعمة الحمصي (وقد بسطنا مشكلته في فصلٍ سابق)، وكتاب سرّ الأسرار نقله يوحنا بن البطريق، وكتاب التفاحة (لم يُعرف مترجمه)، وكتاب الأحجار نقل لوقا بن أسرافيون، وكتاب الأسطماخس، ورسالة الحروف، وكتاب الذخيرة، ورسالة في السحر، ورسالة في حدود الطبائع، ورسالة أرسطوطاليس الى الإسكندر في السياسة، ورسالة المعلم الأول في التدبير، ورسالة أرسطوطاليس الى الإسكندر في واجبات الأمير، ورسالة في الكيمياء والآداب والحِكم المنسوبة إلى أرسطوطاليس، وكتاب فضائل النفس، وكتاب الفضائل والرذائل.

وهناك رسائل وكتب لغير أفلاطون وأرسطوطاليس نُقلتْ إلى العربية منسوبة أو منحولة، نُشر بعضها، ولا يزال البعض الآخر رهين الانتظار، ومنها كتاب (لُغز قابس) نقل ابن مسكوية، نشره رينه باسيه مع ترجمة فرنسية وتعليقات عام ١٧٩٨ بالجزائر[٨٧]، ويعتبر من المصادر الرئيسة التي انتفع بها المفكرون العرب، وخاصة المتكلمين

---

(٨٧) انظر: د. عثمان أمين - الفلسفة الرواقية، القاهرة، ص ٢٩٥.

منهم مـمّن تأثروا بالاتجاه الرواقي المتأخر. . . ومنها أيضاً كتاب فلوطرخس الموسوم (في الآراء الطبيعية التي ترضىٰ بها الفلاسفة) نقله قسطا بن لوقا. . وكذلك كتاب (ايساغوجي) ـ المدخل ـ الى الكليات الخمس، نقل ابي عثمان الدمشقي والمؤلف هو فرفوريوس الصوري تلميذ أفلوطين. . وكتاب الإيضاح في الخير المحض لابرقلس، وحججه على قدم العالم، ومسائل برقلس في الأشياء الطبيعية نقل إسحاق بن حنين. . ثم كتاب معاذلة النفس المنسوب لهرمس. وفصلة من كتاب أسطوخوسيس الصغرى لأبرقلس.

ونُشرت ـ مع التحقيق ـ مقالات للاسكندر الأفروديسي مقدارها عشر، قدمها للباحثين الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (أرسطو عند العرب) ـ وقد تبين له أن الرسالة الثانية منها ليست للاسكندر بل هي منتزعة من كتاب (عناصر الثاؤلوجيا) لأبرقلس، وقد ضاع الأصل اليوناني لتسعٍ من هذه المقالات، ولم تبق غير الترجمة العربية.[٨٨]

ونشر الأستاذان ريتشارد فالتزر وبول كـراوس (الرسـائل الفلسفية لجالينوس الحكيم) تحت عنوان: جوامع لمحاورات أفلاطون ـ وقد ضاع نصّهااليوناني وبقيَ العربي فقط.

وكان لبطليميوس (القرن الثاني بعد الميلاد) كتاب اشتهر عند العرب تحت اسم (المجسطي) لعب دوراً مهمّاً في الاتجاه العلمي عصر ذاك، وقد وضعَ العلماء العرب عليه عِدّة شروح وتعليقات كان من

---

(٨٨) اعتمدنا في ذكر مؤلفات أرسطوطاليس المترجمة إلى اللغة العربية، والموجودة فعلياً، على بحث الدكتور عبد الرحمن بدوي: مخطوطات أرسطو في العربية، القاهرة ١٩٥٩.

أهمّها للفارابي وابن الهيثم وابن سينا. كما فعلوا تماماً بالنسبة لكتاب اقليدس (القرن الثالث قبل الميلاد) ورسائله الهندسية والرياضية.

وإن الحديث ليطول بنا أيضاً إذا تعقبنا المنقول عن اللسان الأعجمي إلى اللسان العربي، ولكن الذي ذكرنا هو جزء مهماً هو موجود فعلاً، ولا يزال قسم آخر طي الكتمان؛ ولعل الزمن آتٍ، في القريب العاجل، إلى استكشاف كنوزنا الضائعة والوقوف على أسرار نهضتنا الكبرى في عصرها الزاهر.

٣١ ـ تلك صورة واضحة للمنحنى العام للفكر الفلسفي عند العرب؛ عرضناها بتحديد، ووضعناها في إطارها المخصّص لها، آملين أن تكون دراستنا القابلة عن الفلاسفة والمفكرين نابعة من منهجنا الذي التزمناه وتابعناه في عرضنا هذا، وفي دراستنا المنشورة عن الكندي والفارابي والشيرازي.

المصادر والمراجع:

- الأشعري: مقالات الإسلاميين، القاهرة، ١٩٥٠.
- ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، طبعة حيدر آباد ، ١٣٢٥هـ.
- ابن خلكان: وفيات الأعيان، القاهرة، ١٢٧٥هـ.
- ابن الاثير: الكامل في التاريخ، بيروت، ١٩٦٧.
- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، القاهرة، ١٨٨٢.
- ابن تيمية: كتاب نقض المنطق، القاهرة، ١٩٥١.
- ابن سينا: منطق المشرقيين، القاهرة، ١٩١٠.
- ابن المرتضى: كتاب المنية والأمل، طبعة حيدر آباد، ١٣١٦هـ.
- ابن النديم: كتاب الفهرست، القاهرة ، ١٣٤٨هـ.
- أبو البركات البغدادي: كتاب المعتبر، طبعة حيدر آباد، ١٩٣٥.
- ابو حيان التوحيدي:

الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة، ١٩٣٩.

المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، بغداد ١٩٧٠.

- د. أحمد أمين: ضحى الإسلام، القاهرة، ١٩٤١.
- أحمد لطفي السيّد: علم الأخلاق (كتاب ارسطوطاليس)، القاهرة، ١٩٢٤.
- اسماعيل مظهر: تاريخ الفكر العربي، بيروت، بدون تاريخ.
- أفلوطين: كتاب التساعات (تحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوي تحت اسم: أفلوطين عند العرب) القاهرة، ١٩٥٥
- الكسندر بوليج: الغنوصية (بحث منشور في الدراسات العربية والاسلامية بجامعة توبنغن ـ الترجمة العربية) بيروت، ١٩٧٤.
- انور الجندي: اضواء على الفكر العربي الإسلامي، القاهرة، ١٩٦٦.
- التهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون، القاهرة، ١٩٦٣.
- د. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة، ١٩٥٨.
- د. جعفر آل ياسين:

فلاسفة يونانيون ـ من طاليس إلى سقراط، بيروت، ١٩٧٥.

صدر الدين الشيرازي ـ مجدّد الفلسفة الأسلامية، بغداد، ١٩٥٥.

الابتداعية في الفكر الاسلامي ـ مجلة الآداب البيروتية ١٩٥١/١.

المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، بغداد، ١٩٧٨.

فيلسوفان رائدان ـ الكندي والفارابي، بيروت، ١٩٨٠.

الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت، ١٩٧٩.

- د. جواد علي:

يوحنا الدمشقي، مجلة الرسالة، القاهرة، ١٩٤٥/٦١٢.
البحث العلمي عند العرب المسلمين، مجلة المجمع العلمي العراقي ١٩٦٠/٧.

- د. حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي، القاهرة، ١٩٣٥.
- الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، القاهرة، ١٣٤٩هـ.
- الخياط المعتزلي: كتاب الانتصار، القاهرة، ١٣٤٤هـ.
- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام (ترجمة د. أبوريدة) القاهرة، بدون تاريخ.
- د. زكي نجيب محمود:

تجديد الفكر العربي، دار الشروق، بيروت-القاهرة، ١٩٧١.
المعقول واللامعقول في تراثنا، دار الشروق، بيروت-القاهرة، بدون تاريخ.

- سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية، القاهرة، ١٣٠٤هـ.
- الشهرستاني-عبد الكريم: كتاب الملل والنحل، القاهرة، ١٩٦١.
- صدر الدين الشيرازي: كتاب المبدأ والمعاد، طبعة حجرية، طهران، بدون تاريخ.
- الطبري-ابن جرير: تاريخ الرسل والملوك، القاهرة، ١٣٢٣هـ.
- د. طه حسين: آراء حرّة - مجموعة بحوث، القاهرة، بدون تاريخ.

- **الطوسي ـ ابو الحسن:** مقدمة في المدخل إلى علم الكلام (نشرت ضمن كتاب: الذكرى الألفية للشيخ الطوسي) جامعة مشهد، ١٩٧٢.
- **عباس محمود العقاد:**

الثقافة العربية اسبق من ثقافة اليونانيين والعبريين، القاهرة بدون تاريخ.

مولد الفلسفة الإسلامية ـ مجلة الكتاب، القاهرة، ١٩٤٦/١٢.
- **عبد الحسين شرف الدين:** كلمة حول الرؤية، لبنان، ١٩٥٢.
- **د. عبد الرحمن بدوي:**

مذاهب الاسلاميين ـ المعتزلة والاشاعرة، بيروت ١٩٧١.

من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة، ١٩٤٥.

أرسطو عند العرب، القاهرة، ١٩٤٧

التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (بحوث مترجمة)، القاهرة، ١٩٤٦.

دور العرب في تكون الفكر الأوربي، بيروت ١٩٦٥.

مخطوطات أرسطو في العربية، القاهرة، ١٩٥٩.
- **د. عبد الحليم منتصر:** تاريخ العلم، ط. خامسة، القاهرة، ١٩٧٣.
- **د. عز الدين آل ياسين:** مذهب الحسن البصري في القدر، مجلة الألواح، بيروت ١٩٥٠.
- **د. علي سامي النشار:** نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، ١٩٦٦.
- **الفارابي ـ ابو نصر:**

احصاء العلوم ـ تحقيق د. عثمان أمين ـ القاهرة، ١٩٤٩.

تحصيل السعادة، طبعة حيدر آباد، ١٩٣٦.

- **فان اس:** بحث عن علم الكلام (مجلة الدراسات العربية والاسلامية، جامعة توبنغن - الترجمة العربية) بيروت ١٩٧٤.
- **فرانتز روزنتال:** مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، بيروت، ١٩٦١.
- **فرفوريوس الصوري:** كتاب ايساغوجي (المدخل) - تحقيق د. احمد فؤاد الأهواني - القاهرة ١٩٥٢.
- **د. فضل الرحمن:** الفلسفة الإسلامية الحديثة (ضمن كتاب الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة - جمع وتقديم د. محمد خلف الله) القاهرة، ١٩٥٥.
- **القاسمي - جمال الدين:** كتاب الجهمية والمعتزلة، القاهرة، ١٣٣١هـ.
- **القاضي صاعد:** رسالة الحدود والحقائق - تحقيق د. حسين محفوظ، بغداد ١٩٧٠.
- **محمد بن النعمان - المفيد:** أوائل المقالات في المذاهب المختارات، تبريز، ١٣٦٣هـ.
- **د. محمد محمدي:** الأدب الفارسي - الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٦٧.
- **المسعودي:** مروج الذهب - القاهرة، ١٣٤٦هـ.
- **مصطفى عبد الرازق:** تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، ١٩٤٤.
- **د. نجيب بلدي:** مدرسة الاسكندرية وفلسفتها، القاهرة، ١٩٦٢.

● هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية (الترجمة العربية) بيروت، ١٩٦٦.

— Pines, s.

— What was Original in Arabic Sciense-Symposuim of the History of Sciense, Oxford University, 1961.

— Renan, E.

— Historie generale et Systéme Comparé des Iangues Semitgues, Paris, 1925.

— Tarski, A.

— An Introduction to Logic, New York, 1954.

ثبت الكتاب

كتب للمؤلف

- صدر الدين الشيرازي ـ مجدّد الفلسفة الإسلامية ، بغداد، ١٩٥٥ . (تُرجم هذا الكتاب الى اللغة الفارسية ونشرته جامعة اصفهان عام ١٩٦٢) .
- إبن سينا وفلسفته الطبيعية ـ أكسفورد، المملكة المتحدة، ١٩٦٢ .
- الإنسان وموقفه من الكون في العصر اليوناني الأول ـ الكويت، ١٩٧٠ .
- فلاسفة يونانيون ـ من طاليس إلى سقراط (ط. ثانية) بيروت ١٩٧٥ .
- مؤلفات الفارابي (بالاشتراك مع الدكتور حسين محفوظ) بغداد ١٩٧٥ .
- المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب (ط. أولى) وزارة الثقافة، بغداد ١٩٧٨ .
- الفيلسوف الشيرازي ومكانته في تجديد الفكر الفلسفي في الإسلام ـ بيروت ١٩٧٩ .
- فيلسوفان رائدان ـ الكندي والفارابي، بيروت ١٩٨٠ .

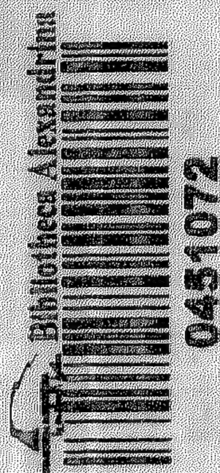
- المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب (دراسة في التراث) (طبعة جديدة مزيدة ومنقحة) - بيروت ١٩٨٠
- فلاسفة ثلاثة: الرازي وابن سينا والغزالي (معدّ للنشر)

An Introduction to Arabic Philosophical Thought

by

DR. JAFAR AL-YASIN,
D. Phil. (Oxon.)

DAR AL-ANDALOSS
BEIRUT - 1983



الثمن

